



SULL'ANTROPOLOGIA DI MARIO VITTORINO

(La «discesa» vivificante dell'anima
in prospettiva cosmologica)

MASSIMO STEFANI

SOMMARIO: 1. Introduzione.- 2. I testi di Vittorino.- 3. Paralleli con alcuni autori pagani speculativamente prossimi a Vittorino.- 4. Le realtà ilemorfiche e la nozione di «summitates puriores tes hyles».- 5. La discesa in senso astronomico e la dottrina dell' *ochema-pneuma*.- 6. La dottrina della discesa dell'anima in Vittorino ed il rifiuto della nozione di pneuma «quo consistit fluens corpus».-

7. La 'doxa' del *nous* doppio. Paralleli nella riflessione pagana.- 8. La esegesi alessandrina di Gen 2, 7 come fonte del dualismo di anima e nous (Filone, Teodoto, Clemente, Origene, Ambrogio).- 9. La ricezione della esegesi di Gen 2, 7 in Vittorino

1. Introduzione*

L'opera teologica di Mario Vittorino è stata oggetto di numerosi studi negli ultimi anni, tutti tendenti a dipanare le molte oscu-

* Indice delle abbreviazioni delle opere di Mario Vittorino.

Candidi Arriani ad Marium Victorinum rhetorem de generatione divina: Cand I; Marii Victorini rhetoris urbis Romae ad Candidum Arrianum: Ad Cand; Candidi Arriani epistola ad Marium Victorinum rhetorem: Cand II; Adversus Arium liber primus (pars prima). Liber primus de Trinitate: Ad Ar I; Adversus Arium liber primus (pars altera). Quod Trinitas homooousios sit: Ad Ar I; Adversus Arium liber secundus. Et graece et latine de homooousio contra haereticos: Ad Ar II; Adversus Arium liber tertius. De homooousio: Ad Ar III; Adversus

rità che già nel IV secolo un S. Gerolamo trovava nei suoi libri¹, nonché a situare il retore nel panorama della patristica a lui contemporanea.

Ritrovata la fonte filosofica greca nella speculazione porfiriana² e sanate —in questo modo— molte delle lacune dei trattati anti-ariani, si è cercato di prestare attenzione alla sua opera di commentatore a S. Paolo, commentatore pionieristico in quanto è il primo occidentale a concepire l'idea di commentare tutto il *corpus* paolino³.

Se in qualche modo questi studi generali ci restituiscono una visione di insieme della sua speculazione, tanto in ambito filosofico come in quello patristico-esegetico⁴, resta ancora molto spazio per studiare ambiti più concreti della sua riflessione; si potrebbe anzi dire che gli studi citati facilitano e richiedono questo lavoro: facilitano perchè evidenziano il cammino da seguire, richiedono perchè le tesi generali vanno confermate con ricerche più delimitate.

Abbiamo dedicato attenzione all'antropologia del retore come si sviluppa tanto nella opera contro Ario che nei *Commentari* a S. Paolo. Della nostra ricerca pubblichiamo in questo articolo una parte del 2° capitolo, e concretamente l'analisi della nozione di discesa dell'anima vista in relazione colla speculazione filosofica contemporanea al retore e all' antropologia ispirata alla esegesi di *Genesi* 2, 7.

2. I testi di Vittorino

Il retore situa il discorso sulla discesa dell'anima come riflessione teologica sul senso profondo dell'attribuzione al Figlio della

Arium liber quartus. De homoousio: Ad Ar IV; De homoousio recipiendo: Hom rec; Hymnus primus: Hym I; Hymnus secundus: Hym II; Hymnus tertius: Hym III; In epistolam Pauli ad Ephesios: In Eph; In epistolam Pauli ad Galatas: In Gal; Commentarium in epistolam Pauli ad Philippenses: In Phil; In rhetoricam M. T. Ciceronis libri duo: Ex. Cic. rhet.

1. GEROLAMO, *De vir. int.*, n. 101; PL XXV, 739B: «...scripsit libros more dialectico, valde obscuros, qui nisi ab eruditis non intelliguntur...»

2. Cfr. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Parigi 1969. Lo citeremo d'ora in poi: HADOT, *Porphyre*.

3. Cfr. tra l'altro, B. LOHSE, *Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des M. Victorinus und zur Wiederentdeckung in der lateinische Theologie des vierten Jahrhunderts*, in A. M. Ritter (a cura di), *Kerygma und Logos*, Gottinga 1979, p. 352.

4. In quest'ultimo ambito, tuttavia, ben modesti sono gli studi al punto che si può dire che il lavoro di situare Vittorino nel mondo dei Padri è ancora da fare.

nozione di causa della vita, di *vivere* trascendente. Si tratta di giustificare e di approfondire il valore della nozione di Figlio come *vivere*, nozione implicata nella applicazione alla Trinità della triade porfiriana esse-vivere-intellegere quale modello interpretativo.

Le digressioni su questo tema sono diverse in tutto il trattato antiariano⁵; fissiamo l'attenzione su alcune di esse. Analizziamo, innanzitutto, le considerazioni presenti nel primo libro dell'*Ad Ar* (61, 1 ss). In questo brano l'anima è definita come «imago imaginis», immagine dell'immagine che è il Figlio⁶. E, se il Figlio è vita, essa è «imago» della vita, «potenza di vita intellettuale»; infatti, pur non essendo il Nous, possiede un proprio nous. «Quando si rivolge al Nous diventa quasi il Nous», in quanto la visione puramente intellettuale unifica. Da questo stato di unione l'anima può scendere al livello dell'intelletto non più intuitivo (stato di quasi identità col Nous), ma discorsivo; con parole del re-tore, farsi da «intellegibile et intellegens» puramente «intellegens»⁷.

A questo gradino ontologico e psicologico l'anima è madre delle realtà sopracelesti e luce, anche se non la vera luce che è il Nous stesso⁸. Se invece scende col proprio nous più in basso mossa dalla «petulanza», si fa potenza vivificante di ogni entità materiale, inclusa la pietra che fa essere-vivere secondo lo statuto ontologico che le è proprio⁹.

Nel quarto libro contro Ario¹⁰, Vittorino inverte il corso delle

5. Cfr. *Ad Ar* I, 26, 31 ss; I, 44, 23 ss; III, 3, 20 ss; IV, 5, 4 ss; IV, 10, 45 ss. La prima citazione, che si inquadra nella prospettiva del «mistero», verrà studiata successivamente. La seconda è una digressione sulla generazione del Figlio come passione. La terza si centra sulla discesa della potenza vitale che si conclude pienamente nell'Incarnazione. La quarta sottolinea la distinzione tra il vivere divino e il vivere di ogni creatura. La quinta la analizzeremo tra poco. *Ad Ar* I, 61, 1 ss. verrà studiata a continuazione.

6. *Ad Ar* I, 61, 5-6 «imago imaginis, hoc est filii».

7. «Imago igitur vitae anima effecta est. Anima autem cum suo no ab eo qui nous est, potentia vitae intellectualis est, non nous est, ad noun quidem respiciens quasi nous est. Visio enim ibi unitio est. Vergens autem deorsum et aversa a no et se et suum noun trahit deorsum, intellegens tantum effecta, non iam ut intellegens et intellegibile» (*Ad Ar* I, 61, 7-13).

8. L'anima non è «verum lumen et quidem cum suo proprio no lumen» (*Ad Ar* I, 61, 14-15).

9. «Sed si sic perseverarit, eorum quae super caelum sunt mater est, lumen, non verum lumen et quidem cum suo proprio no lumen. Si vero in inferiora respicit, cum sit petulans, potentia vivificandi fit vivere quae faciat et mundum et ea quae in mundo usque ad lapidem lapidum more, ipsa etiam cum no facta» (*Ad Ar* I, 61, 13-29).

10. Cfr. *Ad Ar* IV, 10, 45 ss.

sue considerazioni e, partendo dalla hyle, riscopre la traccia della discesa dell'anima, per giungere fino al Logos-Nous, fonte della vita¹¹. Le parole che dedica alla materia sono nella linea della cosmologia contemporanea¹²; il retore la considera come pura capacità ontologica, negandole qualsiasi entità¹³, posto che entità, essere e vita sono attribuite alla *psyche*. Nulla esiste se non vive, se non riceve realtà ontologica, forma e vita dal Logos attraverso l'anima.

In questa citazione Vittorino enumera con maggiore precisione le entità intermedie tra il Logos e la hyle; la vita viene infatti dal Logos attraverso «archangeli, angeli, throni, gloriae» e le altre entità sopracelesti¹⁴.

Da lì, la vita giunge all'anima «fonte»¹⁵ come immagine del Logos; e da questo gradino la discesa segue più rapidamente. Anche in queste pagine la «petulanza» porta l'anima ad immergersi negli elementi mondani, a dare un simulacro di vita, alla materia, cioè alla morte stessa¹⁶. Tutto vive grazie alla «universalis vita» che è il Logos; vivono, alla loro maniera, anche i quattro elementi sublunari «terrena, humida, aërea, ignea», e le realtà celesti «haeteria, caelestia»¹⁷. Vita speciale è comunque quella delle entità sublunari, tradizionalmente considerate le uniche sottomessi alla generazione e corruzione¹⁸.

11. Vittorino identifica Logos e Nous perlomeno nell'aspetto che ora ci interessa.

12. Cfr. il successivo capitoletto: 3. Paralleli con alcuni autori...

13. «Omnium nutrix anima et hyle omnium nutrix. Sed anima propria virtute omnium nutrix est et vitae generatrix, hyle autem sine anima effecta et densa facta in aeternum manet animationem ab anima animam habens» (*Ad Cand* 10, 31-36).

14. La «vis potentiaque vitalis... defluens a Logo» passa «per archangelos, angelos, thronos, glorias ceteraque quae supra mundum sunt, primo in incorpora atque aùla, naturali sua substantia munda atque puriora, cum currit ac labitur, lucem suam maiore sui communione partitur» (*Ad Ar IV*, 11, 9-13).

15. «Mox in animam fontemque animae gradatim veniens, quia anima imago tou logou est, quasi quadam cognatione maiorem defluendi accipit cursum; et quia in animanda anima prosperat, fit ei in animanda eius petulantior adpetitus» (*Ad Ar IV*, 11, 13-17).

16. «Hinc in hylen mersa et mundanis elementis et postremo carnalibus vinculis implicata, corruptioni atque ipsi morti sese miscens, vivendi idolum materiae faecibus praestat» (*Ad Ar IV*, 11, 17-21).

17. «Vivunt ergo cuncta, terrena, humida, aëria, ignea, aetheria, caelestia, non Logo illo priore nec vitae integro lumine sed propter copulationem hylicam saucia luce vitali» (*Ad Ar IV*, 11, 20-23).

18. Così si esprime il retore, nella linea della ben nota cosmologia ellenica, parlando dell'atto vitale delle entità sublunari: «actiones autem dicuntur, cum,

Prima di fare una analisi più profonda dei testi riportati, mi sembra necessario inquadrarli nello schema dei quattro gradini ontologici dell' *Ad Candidum*: realtà ontologiche «*quae vere sunt*», «*quae sunt tantum*», «*qua non vere non sunt*», «*quae vere non sunt*». Vista nella prospettiva citata, la discesa dell'anima si manifesta come costituzione dell'universo materiale. Lo stato normale dell'anima (gradino delle realtà «*quae sunt*») si identifica colla situazione dell'anima universale prima della discesa agli enti ilemorfici. La discesa, e la commistione con la materia, costituisce le realtà ilemorfiche («*quae non vere non sunt*»). Al contrario lo stato di unificazione col nous dell'anima e dell'anima stessa con il Nous, corrisponde alla identificazione intellettuale e ontologica («*ibi visio unitio*») con Dio (stato previo alla creazione del mondo materiale).

In questa prospettiva si coglie come la centralità della situazione ontologica dell'anima è la centralità stessa che esercita nella sua funzione di costituttrice del mondo materiale. Tornando ad una analisi più meticolosa delle precedenti citazioni, possiamo notare come si ritrovano idee già presenti nei brani anteriormente citati. L'anima è potenza di vita intellettuale con un nous che può farsi il Nous; nell' *ad Ar*, più che accentuare la prospettiva gnoseologica (nous «*excitatus*» dal Nous) si considera l'aspetto vitale, nonchè la prospettiva etica¹⁹. Le considerazioni riportate, inoltre, implicano tutta una speculazione sulla imago che lasciamo alle pagine successive. Anche qui si parla di «*intellegibile*» ed «*intellegens*», termini sinonimi dei citati «*intellectibile*» ed «*intellectuale*». E', infine, presente il concetto di «*lumen*» a sottolineare l'aspetto intellettuale della discesa. Da questo materiale concettuale, il retore si spinge a considerazioni sulla funzione cosmogonica dell'anima. Essa è madre delle realtà sopracelesti e, dopo la discesa, diventa madre di ogni entità materiale «*usque ad lapidem lapidum more*»²⁰.

Il vocabolario e le idee utilizzate da Vittorino non sono ignote alla speculazione pagana del secondo, terzo e quarto secolo; ci

existendis processibus, gignunt ac foras promunt quod esse possunt, ut semen iam potentia est et culmus et folia, vel mas aut femina, veneriae cupiditatis effusio. Sed haec in mundo atque sub luna» (*Ad Ar IV*, 12, 21-25).

19. Mi riferisco alla nozione di «petulanza» dell'anima come causa della discesa.

20. Cfr. nota 5 (*Ad Ar I*, 61, 18).

sembra perciò necessario rifarci ad alcuni autori ai quali la recente critica storica ha attribuito una parentela intellettuale col retore per approfondire il senso dei testi di Vittorino. Come si ricorderà, le somiglianze, a cui fanno cenno molti studiosi, si danno soprattutto con filosofi che condividono un comune influsso porfiriano²¹.

3. *Paralleli con alcuni autori speculativamente prossimi a Vittorino*

Per il retore, esiste una «anima fons», madre delle realtà sopracelesti, partecipe della vita e della luce del Logos, in quanto creata a sua immagine. E' noto come per tutta la speculazione tardo ellenica non ha senso negare l'anima al cosmo; esiste un'*a-nima mundi* fonte delle altre anime particolari. Per Plotino è scandalosa l'idea contraria, avanzata da alcuni gnostici²². Il *Corpus Hermeticum*²³ ricorda che «è da una sola anima, l'anima del tutto (ek mias psyches tes tou pantou)» che vengono tutte le altre. Origene non è da meno nel seguire la *communis opinio*, perlomeno nel *Peri archon*: «Sicut corpus nostrum ex multis membris... ab una anima continetur, ita et universum mundum velut animal quoddam inmensum atque inmanem opinandum puto, quod quasi ab una anima virtute Dei ac ratione teneatur»²⁴. Macrobio dà per evidente questo dato che gli viene dalla tradizione filosofica platonica e ne trae le logiche conseguenze²⁵. Non riportiamo altre testimonianze, anche se tutto quanto diremo più oltre implica necessariamente la idea in questione.

21. Dopo gli studi di THEILER (*Porphyrrios und Augustin, Die chaldaischen Orakel und die Hymnen des Synesios*), COURCELLE, HADOT, etc., sembra che le più grandi somiglianze tra Vittorino e la speculazione pagana si diano con Sinesio di Cirene, Numenio di Apamea, Macrobio, Porfirio, Calcidio, gli Oracoli Caldaici. A queste autori ed opere, e ad altre testimonianze a loro prossime, faremo riferimento nelle pagine successive.

22. Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, II, 9, 5. 1-16. Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *La revelation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1953, vol. III, pp. 60 ss, che studia estesamente la questione.

23. *Corpus Hermeticum*, X, 7; ed. NOCK-FESTUGIÈRE, vol. I, p. 116.

24. ORIGENE, *De principiis*, II, 1, 3; G. C. S. p. 108, 13 ss.

25. Cfr. MACROBIO, *In somno Scipionis*, I, 12, 7; B. S. G. R., p. 49. «Animae enim, sicut mundi, ita et hominis unius, modo divisionis reperientur ignarae, si divinae naturae simplicitas cogitetur, modo capaces, cum illa per mundi, haec per hominis membra diffunditur».

La attribuzione dell'anima al mondo, frutto del parallelo tra corpo umano e corpo del cosmo, e la conseguente interpretazione dell'universo come *animal quoddam*, arriva a localizzare e paragonare le diverse parti del corpo umano con i diversi enti cosmici²⁶. Il cielo-dio diventa la testa, gli occhi sono il sole e la luna... il dorso l'aria, il ventre la terra, la cintura il mare, i piedi i raggi del sole...²⁷. Nel capitolo 11 del decimo libro del *Corpus Hermeticum* si accenna alla testa come cosmo intellegibile, mentre i piedi diventano la terra. E' questa una delle radici della nozione di uomo come microcosmo che Calcidio²⁸, tra gli altri, lancerà in ambito cristiano; per lui il dominio divino sugli angeli, e angelico sulla terra è parallelo a quello dell'anima-testa sul cuore e di quest'ultimo sul ventre²⁹.

Le considerazioni di Vittorino sull'«anima fons»³⁰, si muovono in una linea estremamente ortodossa. L'anima universale non è consustanziale con Dio, ma simile nella sostanza³¹. Opinione contraria difese a suo tempo Plotino³², e qualsiasi autore citato avrebbe potuto esprimere un concetto parallelo. L'«anima fons» si trova situata nell'ambito delle realtà sopracelesti, partecipando dello statuto ontologico di «archangeli, angeli, potentiae, throni, dominationes, potestates, gloriae», al di sotto dei quali sembra situarsi³³; diciamo «sembra» perché tanto la nozione dell'anima come madre delle realtà sopracelesti, quanto alcune idee presenti nei Commenti a S. Paolo³⁴ potrebbero rivoluzionare il quadro.

La angeleologia di Vittorino soffre dello sforzo di sintetizzare fonti cristiane e pagane, e qualche volta non sembra avere ben

26. Cfr. *Corpus Hermeticum*, X, 11, p. 118. Cfr. commento *Ad. loc.* p. 137 dell'ed. citata.

27. Cfr. *Orphyricon*, fr. 168.

28. Cfr. CALCIDIO, *In Timaeum*, ed. I. WROBEL, Lipsia 1876, p. 243: L'uomo è «mundus brevis».

29. *Ibid.*, CCXXXII, p. 268.

30. Cfr. *Ad Ar IV*, 5, 10.

31. Cfr. *Ad Ar I*, 20.

32. PLOTINO, *Enneadi*, 4. 4. 8. Sulla consustanzialità del nostro nous col Nous divino si veda A. ORBE, *Antropologia de S. Ireneo*, p. 19. Porfirio difende la stessa idea: cfr. le note di A. J. FESTUGIÈRE, *La revelation... o.c.*, in nota 22, vol. III, p. 47.

33. Uno specchietto riassuntivo della gerarchia dei *supracaelestia* si può trovare nell'ed. di SC, LXIX p. 1000, curata da P. Hadot.

34. Cfr. *In Eph* 1, 8, 23 ss e *In Eph* 1, 20-23, 9 ss. Daremo più oltre il senso che, a nostro avviso, hanno i testi in questione.

chiara la differenza tra angeli e anime. Tocchiamo il tema perché, al momento di studiare la discesa dell'anima nel suo primo momento di preesistenza dell'anima fonte, risulta molto interessante vedere le relazioni che questa mostra con le altre realtà spirituali.

Parlavamo di difficoltà di sintesi; la più evidente ce la mostra la citazione del IV libro *Ad Ar* precedentemente vista. Il retore parla di «puriores animae» situandole vicino a «throni, gloriae...»³⁵; ma parla anche di «anima, et angelis ex animis et supra animas»³⁶. La nozione di una promozione di alcune anime ad angeli trova riscontro nella angeologia porfiriana³⁷. Come non scoprire, del resto, la consonanza tra gli angeli «ex animis» di Vittorino —«qui ab hyle et a corporeis nexibus recesserunt»³⁸— con, ad esempio, le «animae beatae» che «ab omni cuiuscumque contagione corporis liberae coelum possident», del pagano Macrobio³⁹?

E' questa quindi la realtà dell'anima nel gradino cosmologico di «quae sunt», di realtà solo «intellegens»; da questo stato primitivo l'anima può mischiarsi con la morte stessa⁴⁰ rivolgendosi in basso, allontanandosi dal Nous⁴¹, e trascinando con lei il suo nous. Il movente è la propria petulanza⁴². Questi scarni concetti, ripetuti con termini più o meno simili da Vittorino⁴³, costituiscono la sua interpretazione della ben nota caduta dell'anima.

E' questa una *vexata quaestio* della speculazione neoplatonica e, in generale, di tutte le riflessioni filosofiche e teologiche dell'età imperiale. La questione, a nostro avviso, tocca ambiti assai diversi; senza pretese di completezza, ci sembra lecito definirla come una

35. *Ad Ar IV*, 11, 25 ss. «Vivunt supracaelestia et magis vivunt quae ab hyle et a corporeis nexibus recesserunt, ut puriores animae et throni et gloriae, item angeli atque ipsi spiritus, alii ut in alio, id est in sua substantia vitam habentes, alii ipsa vita sunt.»

36. *Ad Ar IV*, 13, 5.

37. Cfr. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Parigi 1968, pp. 392 ss. L'Hadot mostra i paralleli che la angeologia del trattato antiariano mostra colla corrispondente dottrina di Porfirio come commentatore degli Oracoli Caldaici. Le considerazioni dell'Hadot ci sembrano indovinate ancorché vada chiaramente distinta l'angeologia dell'*Ad Ar* da quella dei Commentari.

38. *Ad Ar IV*, 11, 25. Cfr. n. 14.

39. MACROBIO, *In somno...*, I, 11, 16 ss.

40. *Ad Ar IV*, 11, 24.

41. «ipsi morti sese miscens» (*Ad Ar IV*, 11, 19).

42. «vergens deorsum et aversa a No» (*Ad Ar IV*, 11, 17).

43. «cum sit petulans» (*Ad Ar I*, 61, 16); «eius petulantior adpetitus» (*Ad Ar IV*, 11, 17).

risposta a un problema etico, cosmologico-cosmogonico (e astronomico) e, in qualche caso, persino medico⁴⁴. Si tratta di risolvere il problema etico del male, quello cosmologico-cosmogonico (e astronomico) della realtà del mondo materiale, e quello medico dell'animazione dell'embrione (per la *singeneia* che unisce l'anima irrazionale e l'anima intellettuale che *scende* fino al feto). Come dicevamo in precedenza in queste pagine vedremo solo l'aspetto cosmologico-cosmogonico (con i necessari agganci astronomici della caduta dell'anima).

4. *Le realtà ilemorfiche e la nozione di «summitates puriores tes hyles»*

L'anima è madre, nutrice delle realtà ilemorfiche. Senza la sua azione nemmeno la pietra sarebbe tale perché le stesse qualità che caratterizzano l'elemento «terra», le vengono date dall'anima⁴⁵. Come si diceva in precedenza, essere e vivere si identificano; nemmeno i quattro classici elementi sarebbero tali senza l'azione vivificante dell'anima⁴⁶.

Posta al di sopra delle realtà materiali essa può scegliere⁴⁷ tra la divinizzazione e l'incorporazione. La capacità di scelta continua ad esistere, in qualche modo, dopo la incorporazione, grazie al potere della scintilla del *nous*⁴⁸ che ella possiede. L'ottenebramento che porta l'anima a incorporarsi è causato dalle «summitates puriores tes hyles»⁴⁹.

Tra i tanti aspetti e sensi della espressione «summitates puriores tes hyles», delle parti più pure della materia, cerchiamo il sig-

44. Cfr. PORFIRIO, *Pros Gauron*; ed. K. KALBFLEISCH, Berlino 1895, trad. franc. in appendice al vol. III di A. J. FESTUGIÈRE, *La revelation...*, o.c. in nota 22.

45. Cfr. *Ad Ar I*, 61, 18.

46. *Ad Ar IV*, 10, 45 ss.

47. «aut fit divina aut incorporatur» *Ad Ar I*, 61, 21.

48. «Etenim suae licentiae est et privatione veri luminis propter scintillam tenuem proprii tou nou rursum vocatur, quoniam quidem solum on est» (*Ad Ar I*, 61, 22-24).

49. «Tenebrata autem deorsum ducitur. Etenim summitates puriores tes hyles, animandi vim habentes causa sunt lumini, vel ut in sua descenderet» (*Ad Ar I*, 61, 24-26).

nificato. Per cogliere con profondità il senso di questa espressione, ci rifacciamo a Macrobio.

Nel *De somno Scipionis* il filosofo parla esplicitamente dell'«altissima et purissima pars» della hyle⁵⁰; in essa vede il «potus deorum» causante dell'«ebrietatis oblivio» che spinge l'anima a scendere nella materia. Le riflessioni di Macrobio sono profondamente influenzate da quelle di Porfirio⁵¹ che si esprime in termini molto simili.

Dal canto suo, Vittorino più che centrarsi sulla dimenticanza dello stato di preesistenza dell'anima causato dall'incorporazione⁵², metafora centrale in Macrobio nonché nel Vittorino pagano del «*De inventione*»⁵³, si sofferma sul tema della luce. Non sono però assenti considerazioni sulla immersione nella materia che ricordano la «temporalis demersio» di Macrobio⁵⁴. Ricorre, inoltre, con gran frequenza il tema della morte dell'anima come causa della vita delle realtà ilemorfiche, tema quasi ossessionante in Macrobio⁵⁵. Non manca nemmeno, infine, l'uso del termine «faex» per riferirsi al corpo materiale⁵⁶.

Il parallelo con Macrobio, già evidenziato da molti studiosi, ci

50. «...sed altissima et purissima pars eius, qua vel sustentantur divina vel constant, nectar vocatur et creditur esse Potus deorum, inferior vero atque turbidior potus animarum» (MACROBIO, *In somno Scipionis*, I, 12, 11). Non costituisce problema il fatto che Macrobio attribuisca alla parte inferiore della materia l'essere *potus animarum*; si sta infatti riferendo alla condizione delle anime particolari incarnate non all'anima mundi.

51. Cfr. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, Parigi 1948, p. 20, considera il commentario di Macrobio influenzato da un commentario perduto di Porfirio (*Sul Sole*). In generale i temi in questione sono ripresi dal *De antro nympharum* del tirio.

52. Il che non significa che non tocchi il tema. Il retore considera necessarie le missioni delle Persone divine a causa della «obruta sui et Dei memoria» il tutto nella linea di una ripresa cristiana di temi platonici.

53. *Explanations in Ciceronis rhetoricam*, ed. K. HALM, Leipzig 1863, p. 156.

54. «Hinc in hylen mersa...» (*Ad Ar IV*, 11, 17). «Nec temporali demersione beneficium perpetuitatis eximitur...» (MACROBIO, *In somno Scipionis*, I, 12, 17).

55. «... atque ipsi morti sese miscens vivendi idolum materiae faecibus praestat» (*Ad Ar. IV*, 11, 18 s.). «Plene ut arbitror de vita et morte animae definitio liquet» (MACROBIO, *In somno...*, I, 12, 18). Si veda anche MACROBIO, *Ibid.*, I, 12, 16-17, etc.

56. Cfr. citazione anteriore di VITTORINO nonché MACROBIO, *Ibid.*, I, 12, 15: «corpus enim hoc, sicut faex divinarum rerum est». Cfr. W. THEILER, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, p. 285, n. 110, che ricorda l'utilizzo dello stesso termine in SYNESIO, (*De insomniis*, PG LXVI, 1297 D) e negli oracoli caldaici.

permette di inquadrare le considerazioni di Vittorino in uno specifico ambito speculativo, e di dare un senso compiuto a digressioni che, per la loro sporadicità, risultano spesso di difficile comprensione. La stessa funzione possono svolgere alcuni paralleli con Sinesio di Cirene, la cui vicinanza a Vittorino era già stata messa in evidenza, a suo tempo, dal Theiler⁵⁷. Così ad esempio, il senso di «summitates puriores tes hyles» in possesso di una «animandi vim» e «occasione prossima» per la caduta dell'anima⁵⁸; qual è il significato cosmologico di queste entità? A nostro avviso potrebbero essere: le regioni superiori del cosmo; gli elementi superiori —e concretamente il fuoco o l'etere—; l'anima irrazionale o il⁵⁹; o, infine, tutte queste realtà allo stesso tempo. Data l'importanza antropologica del concetto, gli dedicheremo alcune righe.

Per alcuni⁶⁰ sarebbero il fuoco come elemento più puro. La interpretazione, basata sull'equivalenza presente in Calcidio tra «mundi summitas» e «ignis»⁶¹, non mi sembra completamente soddisfacente. Se è pur vero che anche Sinesio parla esplicitamente di fuoco, non si può dimenticare che si riferisce anche alla possibilità dell'anima di raggiungere le più opposte regioni del cosmo nella sua discesa⁶². Lo stesso si può ripetere rispetto alla *Sententia* XXXII di Porfirio che si esprime in termini vicinissimi a Sinesio⁶³.

57. *Forschungen...*, pp. 252 ss. Tra i molti possibili paralleli si ricordi il frequente utilizzo della metafora della luce e della sua perdita al momento dell'«incorporazione» presente nell'Inno I (PG LXVI, 1587-1592), la luce vitale, le coincidenze quasi verbali sulla discesa dell'anima, nonché quanto accenneremo nelle pagine successive sulla duplicità di anime (cfr. *De insomniis*, PG LXVI, 1296 D).

58. *Ad Ar I*, 61, 25 ss. Cfr. il commento *ad loc.* di HADOT, SC 69, p. 884 che ricorda l'origine caldaica, attestata tra gli altri da Sinesio. La traduzione di «animandi vim» in SC è «che possiedono una capacità di essere animate»; l'Hadot interpreta il gerundio «animandi» in senso passivo. In *Porphyre* cambia il gerundio da passivo in attivo e, con ciò stesso, cambia la stessa interpretazione di *summitates*.

59. Sul concetto di *pneuma* si vedano le pagine successive.

60. Cfr. HADOT, SC 69, p. 884. Assai più esteso è il concetto che lo stesso autore mostra in *Porphyre* (p. 187, n. 2) senza però cambiare sostanzialmente le sue idee.

61. Cfr. CALCIDIO, *In Timaeum*, XV; ed. J. WROBEL, P. 80, 3: «Et quoniam mundi summitas, id est ignis...»

62. Cfr. SINESIO DI CIRENE, *De insomniis*, PG LXVI, 1297 A. Cfr. anche *Ibid.*, 1297 C.

63. Cfr. PORFIRIO, *Sententiae ad intellegibilia ducentes*; ed. Dülner, Parigi 1855, p. 37. La *Sent.* citata è l'unica che parla esplicitamente di concetti come *pneuma*, fondamentali per conoscere l'origine di una delle *doxa* che il retore riporta sulla composizione dell'uomo.

Macrobio poi, come abbiamo accennato in precedenza, parla in generale di parte altissima e purissima della materia⁶⁴, di parte «inferior» e «superior» della stessa, quali «potus deorum» e «potus animarum»; si spinge, inoltre, a descrivere astronomicamente la discesa («Hoc ergo primo pondere de zodiaco et lacteo ad subiecta usque sphaeras anima delapsa...»⁶⁵). Nella linea di queste considerazioni astronomiche —discesa dell'anima dalla via lattea attraverso le sfere dei pianeti— Macrobio si spinge a considerazioni originali; ai bambini appena nati si offre il latte perché la discesa dell'anima parte dalla via lattea⁶⁶.

Per questo, a nostro avviso, le nozioni testé citate, ci invitano a considerare la «purissima et altissima pars eius (della hyle)», che è «potus deorum», non solamente né principalmente come fuoco (elemento sublunare). Si tratta probabilmente delle sfere superiori, e degli elementi che le costituiscono, e solo successivamente degli elementi del mondo sublunare, il fuoco e anche l'aria.

In Vittorino si parla, inoltre, esplicitamente della composizione («ex hyle et specie») del cielo⁶⁷. Le uniche realtà che non sono costituite di forma e materia sono le entità spirituali⁶⁸. Si per-

64. MACROBIO, *In somno Scipionis*, I, 12, 11. Cfr. nota 50.

65. *Ibid.*, I, 12, 13.

66. «Ideo primam nascentibus offerri ait lactis alimoniam, quia primus eis motus a lacteo incipit in corpora terrena labentibus. unde et Scipioni de animis beatorum ostenso lacteo dictum est, hinc profecti huc revertuntur» (*Ibid.*, I, 12, 3).

67. *Ad Cand* 9, 15-17; *Ad Ar IV*, 11, 20 ss: «Vivunt ergo... terrena, humida, aëria, ignea, aetheria, caelestia... propter copulationem hylicam saucia luce vitali» (cfr. n. 13) Espressioni come quelle di *Ad Ar IV*, 11, 17 ss —«... Hinc in hyle... et mundanis elementis... et postremo carnalibus vinculis...» —mostrano come «mundani elementi» sono anche i «caelesti». Comunque le espressioni più chiare sulla composizione degli elementi celesti si trovano, come vedremo, nei Commentari; quello che si voleva sottolineare con le prime citazioni è che nei trattati teologici il retore scinde nettamente gli enti spirituali dagli astri; è questa una manifestazione del suo rifiuto del paganesimo.

68. L'Hadot, a mio avviso erroneamente, opina che il retore nella linea della speculazione porfiriana, attribuisce il nome di «sopracelesti» all'ambito delle stelle fisse (*Porphyre*, p. 180, n. 1). A parte il fatto che in *Ad Ar IV*, 11, 10 si esplicita chiaramente che «quae supra coelum sunt» sono gli «aùla et incorpora» (aùla = alfa privativo e hyle), nei Commentari si afferma esplicitamente e ripetutamente la distinzione tra le realtà mondane e le spirituali nella linea di un rifiuto. Il retore non parla mai di stelle come realtà «quae supra coelum sunt» Si potrebbe forse ammettere che la sua fonte interpreta in questa linea la nozione, ma non esiste alcun fondamento per opinare che il retore difenda questa posizione. Se lo facesse si dovrebbe attribuire alle stelle in questione la incorporeità; ma, a parte questo, non si comprenderebbero molti aspetti dell'etica del retore.

metta una sottolineatura ed un ulteriore chiarimento della nozione che risulta essere centrale nella etica e nella cosmologia di Vittorino, in quanto il retore opera una vera e propria frattura tra le realtà ilemorfiche e le realtà spirituali⁶⁹. Egli arriva ad applicare la sua ontologia al rifiuto paolino delle «mundanas cogitationes» e «mundanos affectus»⁷⁰ nella linea della citata distinzione tra anima e materia. Risulta quindi fondamentale comprendere, nella linea della speculazione filosofica a lui contemporanea, dove si situano i limiti superiori delle realtà materiali; le «summitates puriores tes hyles», appunto.

La interpretazione delle sommità della materia come fuoco si suole fondare nella linea della tradizione stoica⁷¹. Ci sembra, comunque, che il cambio culturale, e la reinterpretazione diano nuovo senso alla espressione⁷². Sia quello che sia della tradizione stoica, il retore è esplicito, come accennavamo, ad affermare la composizione del cielo in forma e materia. Non così, invece, quando parla delle realtà spirituali alle quali non attribuisce mai la composizione con la materia⁷³.

Questa considerazione si intende molto bene inquadrandola nella linea della discesa dell'anima proprio dall'ambito delle realtà sopracelesti; da lì l'anima scende per la sua petulanza e fa vivere le cose *mondane*⁷⁴. Nelle enumerazioni il retore scinde sempre le realtà *mondane* dalle sopracelesti; così nei Commentari, come abbiamo accennato, ma anche negli elenchi dei trattati contro Ario⁷⁵. Nell'ambito delle realtà mondane Vittorino include sempre

69. «Vivunt ergo cuncta terrena, humida, aëria, ignea, aetheria, caelestia... propter copulatione hylicam saucia luce vitali. Vivunt supracaelestia et magis vivunt quae ab hyle et a corporeis nexibus recesserunt...» (*Ad Ar IV*, 11, 20 ss).

70. Cfr. *In Eph* 1, 4, 102 ss.

71. Cfr. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, p. 187, n. 2. L'Hadot aggiunge inoltre che questa espressione può intendersi anche nel senso di anima irrazionale; cfr., a questo riguardo, quanto si dirà nel n. 5.

menti; spirituale non composto di materia.

Porphyre, p. es., pp. 237 ss.

73. Riassumendo quanto visto nelle note precedenti si potrebbe così inquadrare la terminologia del retore: «mundanus» composto di «hyle et specie» quindi sia terreno, che umido, che aereo, che igneo, che eterico, che celeste; legato con lacci corporei (corporeis nexibus): sublunare, cioè composto solo dei quattro elementi; spirituale non composto di materia.

74. Cfr. *Ad Ar I*, 61, 16. Cfr. nota 43.

75. Cfr. nota 5.

le celesti e le eteree, le quali —secondo la fisica ellenica— non sono costituite di fuoco ma di etere⁷⁶. Lo statuto ontologico delle realtà eteree e celesti non è radicalmente distinto dalle terrene; entrambe sono composte di materia e forma.

Dato che in prospettiva etica, come si diceva, il retore indica come ideale la fuga dalle realtà composte di materia⁷⁷, si può ben comprendere l'importanza che riveste la affermazione della composizione di tutte le realtà mondane. Così si esprime in un brano dei Commentari a S. Paolo:

«Omne enim quicquid mundanum est, licet caeleste sit in mundo etiam uel aetherium uel quodlibet aliud diuinum nominatur secundum mundum et aeternum, sed secundum mundum tamen, neque diuinum est neque aeternum est. Est enim materiale, et quicquid materiale est et temporale est et caducum et corruptibile. Omnis enim ratio aeternitatis nostrae et gloriae et saluationis, et Christus est et in Christo est, si proicientes omnia spiritaliterque sentientes, separemus a nobis mundanas cogitationes, mundanos affectus, carnalia quodammodo desideria, carnales dignitates, carnales potestates et mundi etiam uelle potentias uel dignitates»⁷⁸.

Torniamo ora alla considerazione ontologica e astronomica della discesa dell'anima. Sottolineiamo innanzitutto che il retore non parla per nulla della discesa dell'anima attraverso le sette sfere planetarie; sembra logico che non citasse credenze astronomiche legate inscindibilmente a dottrine pagane. Tuttavia, al momento di riportare alcune dottrine sulla composizione dell'uomo, egli cita una *doxa* che speso è legata a questa credenza. Riportiamo il testo che, come vedremo, introduce la digressione più estesa e più importante presente nei trattati contro Ario:

«Quidam putant ex corpore et anima triplici, quidam autem ex corpore et anima tres potentias habente, quidam rursus dicunt ex corpore et no partili et anima et spiritu quo consistit fluens corpus, adhuc quidam de corpore quadripotenti quattuor elementorum et anima duplici et duplici to no»⁷⁹.

76. E' questo un luogo comune della cosmologia ellenica ripreso, come si è visto, dal retore.

77. Si veda il capitolo II.7.

78. In Eph 1, 4, 97-196.

79. Ad Ar I, 61, 6-11.

Come si può ben vedere il retore riporta quattro teorie: le note teorie aristoteliche e platoniche (un corpo e un'anima triplice⁸⁰, un corpo e un'anima con tre potenze)⁸¹. Ma, oltre a queste dottrine relativamente note, riporta due *doxai* meno conosciute: un corpo, doppio nous, anima, e spirito grazie al quale il corpo fluente riceve consistenza (consistit); un corpo quadripotente di quattro elementi, duplice anima e duplice nous.

Il retore, dopo aver elencato le distinte opinioni, esprime la propria fondandola su una esegesi di vari passi del Genesi, e dei Vangeli. Di fatto farà propria la quarta *doxa*. Per cogliere il senso delle due ultime dottrine antropologiche, la loro differenza, nonché la giustificazione della scelta operata da Vittorino, dobbiamo analizzare le due ultime teorie. Comincio dalla terza che, come vedremo, godeva di una lunga tradizione nella speculazione filosofica posteriore al secondo secolo dell'era cristiana. Anticipiamo che la citata analisi non ci allontanerà dalle digressioni sulla discesa dell'anima, intesa in senso cosmologico, in quanto la dottrina dello «spiritus quo consistit fluens corpus» si inquadra perfettamente in essa.

5. La discesa in senso astronomico e la dottrina dell' ochema-pneuma⁸²

Macrobio descrive la discesa dell'anima dalla situazione di libertà dal corpo, cioè di pieno possesso di tutte le realtà celesti, alla incorporazione come lento processo di perdita di purezza. Inizialmente l'anima non acquisisce un «luteum corpus»⁸³, ma un

80. Cfr. PLATONE, *Timeo*, 69-71.

81. Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, II 2 413 b.

82. Per una indicazione bibliografica sul tema citiamo due importanti e brevi studi di E. R. DODDS: la appendice II alla versione inglese della *Elementatio Theologica* di Proclo (PROCLUS, *The Elements of Theology*, Oxford 1933, pp. 313-321 della seconda edizione del 1963) e il capitolo *Numenius and Ammonius* del quinto volume degli «Entretiens sur l'Antiquité classique» (*Les sources de Plotin*, Ginevra 1957, pp. 3-32). Entrambi gli studi si centrano sul corpo astrale-veicolo-pneuma.

83. Il senso di «luteum» sembra essere quello di corpo di terra e acqua. Si osservi la lontana parentela col «limus terrae» di *Gen* 2, 7.

incremento di «corpus sidereus». L'incremento di «corpus sidereus» viene dato dalle singole sette sfere attraverso le quali passa⁸⁴; più oltre, Macrobio giunge a dettagliare questo influsso. Oltre ad un «corpo luminoso», dalla sfera di Saturno l'anima riceve l'intelligenza e il razio cinio, da Giove la «vim agendi», da Marte l'«ardor animositatis»⁸⁵, da Venere il moto del desiderio, etc. L'ingresso nella sfera della Luna, oltre al conferimento dell'ultima proprietà «plantandi et augendi corpora», costituisce il gradino del cambio qualitativo; il «corpus sidereus» o «luminosus» ottenuto nella discesa attraverso le sfere pur essendo «faex rerum divinarum», viene a costituire la «prima substantia animalis», incaricata di governare il corpo terreno di quattro elementi⁸⁶; è questa la versione macrobiana dello «spiritus quo consistit fluens corpus». Macrobio è esplicito nel sottolineare la differenza tra i due corpi: l'uno, «sidereus», è sede dell'anima e merita una certa immortalità; l'altro, più che mortale, è la morte dell'anima, ed è destinato alla decomposizione nei suoi quattro elementi costitutivi⁸⁷.

84. «Nec subito a perfecta incorporalitate luteum corpus induitur sed sensim per tacita detrimenta et longiorem simplicis et absolutissimae puritatis recessum in quaedam siderei corporis incrementa turgescit: in singulis enim sphaeris quae caelo subiectae sunt aetheria obvolutione vestitur, ut per eas gradatim societati huius indumenti testei concilietur et ideo totidem mortibus quot sphaeras transit, ad hanc pervenit quae in terris vita vocatur» MACROBIO, *op. cit.* en nota 25, (I, 11, 12). La descrizione è fortemente ispirata a Porfirio, *Sent.*, XXXII, e, nelle linee successive, al *De antro nymphaeum*.

85. «Hoc ergo primo pondere de zodiaco et lacteo ad subiectas usque sphaeras anima delapsa dum et per illas labitur, in singulis non solum, ut iam diximus, luminosi corporis amicitur accessu, sed et singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit: in Saturni ratiocinationem et intelligentiam, quod et vocant: in Iovis vim agendi, quod dicitur: in Martis animositatis ardorem, quod nuncupatur: in solis sentiendi opinandique naturam, quod et appellant: desiderii vero motum, quod vocatur, in Veneris: pronuntiandi et interpretandi quae sentiat quod dicitur in orbe Mercurii: vero, id est naturam plantandi et augendi corpora, in ingressu globi lunaris exercet» (*Ibid.*, I, 12, 13-15).

86. «Et est haec sicut a divinis ultima ita in nostris terrenisque omnibus prima: corpus enim hoc, sicut faex rerum divinarum est, ita animalis est prima substantia. et haec est differentia inter terrena corpora et supera, caeli dico et siderum aliorumque elementorum, quod illa quidem sursum arcessita sunt ad animae sedem et immortalitatem ex ipsa natura regionis et sublimitatis imitatione meruerunt: ad haec vero terrena corpora anima ipsa deducitur et ideo mori creditur cum in caducam regionem et in sedem mortalitatis includitur» (*Ibid.*, I, 12, 15-16).

87. «Nec te moveat quod de anima, quam esse immortalem dicimus, mortem totiens nominamus. Et enim sua morte anima non exstinguitur sed ad tempus obruitur, nec temporali demersione beneficium perpetuitatis eximitur, cum rursus e corpore, ubi meruerit contagione vitiorum penitus eliminata purgari, ad perennis vitae lucem restituta in integrum revertatur» (*Ibid.*, I, 12, 17).

Come dicevamo, il «corpus sidereus-luminosus» è la versione che dà Macrobio dello «spiritus» di Vittorino; manca in effetti la espressione «spiritus», ma una breve considerazione su altri autori che si muovono nella stessa linea speculativa ci aiuterà a cogliere la radicale somiglianza tra le due espressioni.

Nella riflessione filosofica dei primi secoli dell'era cristiana, cominciano a comparire con relativa frequenza espressioni come «ochema» (veicolo), «pneuma psychikon», «pneuma phantastikon», «anima spiritalis», nonché il citato «corpus luminosus», o la sua versione greca «augoeides soma», etc.⁸⁸. Questi termini finiranno per costruire una unica dottrina che potremmo riassumere nel seguente schema: l'anima individuale scende dall'anima universale (situata al di sopra delle sfere dei pianeti) e nella sua discesa acquista rivestimenti eteri che costituiscono il pneuma (o qualsiasi delle espressioni testé citate); la funzione del pneuma è presiedere ed unificare il corpo di quattro elementi sublunari. In qualche caso il pneuma riveste, diciamo, le funzioni dell'anima irrazionale, manifestandosi nel sonno e nell'estasi⁸⁹ attraverso la quale la divinità si rivela agli uomini. Si tratta come si vede di una dottrina che unifica varie opinioni e funge di soluzione a vari problemi psicologici (incluso la rivelazione nel sonno e nell'estasi) e ontologici. La dottrina si trova, come vedremo, in un crocevia tra diverse antropologie e diversi problemi antropologici; ha il pregio di adattarsi ai tempi e alle distinte scuole filosofiche, purché ovviamente non si manifestino strettamente contrarie alla preesistenza dell'anima.

I principali filosofi neoplatonici accettano in maniera maggiore o minore la dottrina; andrebbe forse fatta una seria eccezione per Plotino, ma i restanti analizzano e interpretano una dottrina estremamente «comoda», come vedremo in seguito. Normalmente essi fondano l'esistenza dell'ochema-veicolo su alcune citazioni di Platone⁹⁰, ma di fatto questi è assolutamente estraneo alle idee che si nascondono dietro la dottrina del pneuma. Qualche maggior fondamento possono trovare le affermazioni in questione quando riscontrano aspetti della nozione di «pneuma» in Aristotele; per lo stagirita il pneuma è una entità che entra in gioco quando si parla

88. Per una più dettagliata spiegazione sugli autori in cui compaiono i suddetti termini si vedano le note successive.

89. Cfr. SINESIO DI CIRENE, *o.c.* in nota 56, 1313 A.

90. Cfr. *Fedone*, 113 D; *Fedro* 247 B.

del vivente; qualche volta egli arriva ad affermare che il pneuma è analogo agli elementi di cui sono costituite le stelle. La fantasia in Aristotele è, perlomeno nell'interpretazione di autori più tardii, in qualche maniera agganciata alla nozione di pneuma.

Nella riflessione medica posteriore e nello sforzo di superamento del materialismo stoico, che identifica l'anima al pneuma, possiamo trovare l'ulteriore evoluzione della dottrina, che ormai giunge a costituire una mediazione tra la biologia aristotelica e stoica, e la psicologia platonica. Come accennavamo in precedenza, la dottrina risulta assai comoda perché permette di conciliare le considerazioni aristoteliche sull'anima come entelecheia del corpo e il materialismo stoico, con le dottrine platoniche; sul piano delle diverse scienze, essa permette sintetizzare la incipiente medicina sperimentale⁹¹ colla metafisica, sempre platonica. Aggiungeremo al panorama tracciato, che riesce inoltre a dare uno spazio filosofico alla dottrina sulla discesa dell'anima attraverso i pianeti quale compare nella teurgia degli Oracoli Caldaici⁹². Per questo, il pneuma, che si mostrava timidamente imparentato con gli astri, e perciò veicolo luminoso, diventa il «primo e peculiare veicolo dell'anima» nella sua discesa attraverso i pianeti⁹³.

Sinesio di Cirene, futuro vescovo, parlando della possibilità di ricevere rivelazioni divine nel sonno, tocca il tema della fantasia parlando del «pneuma phantastikon» che egli identifica col senso comune (koinotaton aistheterion); esso è inoltre il primo corpo dell'anima (proton soma)⁹⁴. La discesa dell'anima porta ad un appesantimento del pneuma⁹⁵ che acquisisce parti dei quattro elementi inferiori⁹⁶. Sono evidenti i paralleli tra la «prima substantia animalis» di Macrobio, che governa il corpo costituito da quattro

91. Mi riferisco alla possibilità di conciliare le esperienze mediche (applicabili all'anima irrazionale, o pneuma) e la speculazione neoplatonica, che si considera rivolta alla psyche razionale.

92. Una funzione centrale assumono, nello sviluppo delle idee cosmologiche del tardo neoplatonismo, le «rivelazioni» dei *Kaldaika logia*; come avevamo già accennato, la speculazione personale di Vittorino riprende termini utilizzati dal Porfirio, primo commentatore degli Oracoli Caldaici.

93. Cfr. SINESIO DI CIRENE, *o.c.* in nota 56, 1291 C e 1292 B: «... toi to proton autes (della psyche) kai idion ochema...»

94. *Ibid.*, 1292 B.

95. *Ibid.*, 1296 D e 1297.

96. *Ibid.*, 1297 B.

elementi, e il «proton soma» di Sinesio. Ancora più illustrativo ci sembra comprendere l'attribuzione al pneuma della funzione di senso comune, «pneuma phantastikon», e «ochema» della «psyche». Si tratta, come dicevamo, della sovrapposizione delle funzioni che esercita nella filosofia classica greca l'anima irrazionale, colla funzione dell'elemento materiale —ma di una materia superiore—, che l'anima spirituale porta con sé al momento di scendere nel corpo. La discesa e l'acquisizione dei limiti della vita corporea si manifesta nell'influsso che riceve il pneuma dagli astri, dei cui elementi suole essere costituito⁹⁷.

Né Macrobio né Sinesio sono gli unici a manifestare questo genere di idee; così, ad esempio in un contesto escatologico (di escatologia individuale) il *Corpus Hermeticum*⁹⁸ descrive l'operazione contraria alla acquisizione di caratteristiche biologiche così riccamente descritta da Macrobio⁹⁹. L'uomo, dopo la morte, restituisce ad ogni sfera le potenze (negative) che ha ricevuto nella discesa.

Sul piano della costituzione dell'uomo è quindi logico che lo stesso *Corpus Hermeticum* descriva così la composizione dell'uomo: «L'anima dell'uomo è veicolata (ocheitai); dalla ragione... L'intelletto (nous) è nella ragione discorsiva (logos), la ragione nell'anima (psyche), l'anima nel pneuma. Il pneuma, passando tra le vene, arterie e sangue, mette in movimento il vivente (to zoon)»¹⁰⁰.

Come si vede, la sintesi superatrice del *Corpus Hermeticum*¹⁰¹ arriva a inglobare, oltre alla antropologia tardo ellenica, persino la nozione ebraica di sangue-anima, dandone una versione originale attraverso la dottrina del pneuma. Il decimo trattato del *Corpus Hermeticum* ripete inoltre una dottrina che troverà echi in Vittorino¹⁰²: è impossibile al nous istallarsi

97. Riassumiamo in queste pagine idee di diversi autori; per questo, a volte le unifichiamo. Come giustificazione dell'ultima affermazione, si veda nota 86 e 98.

98. *Corpus Hermeticum*, I, 25, pp. 15-16.

99. Cfr. nota 86.

100. *Corpus Hermeticum*, X, 13, p. 119.

101. Ci riferiamo al passaggio del pneuma attraverso le «arterie e il sangue». La nozione di anima come sangue ispirata a *Levitico* 17, 14.

102. Gli echi di questa gerarchizzazione interna all'uomo, di Filone di Alessandria, si ritrovano in *Ad Ar. III*, 1, 1 ss.

direttamente in un corpo di terra¹⁰³; per questo il nous utilizza l'anima come rivestimento, l'anima, in qualche modo divina, utilizza il pneuma che governa il vivente. Come si vede, pur non facendo riferimento alla discesa attraverso i pianeti (il *Corpus* ripete dottrine a volte contraddittorie in quanto è frutto di autori assai distanti nelle idee e nel tempo), possiamo riscontrare tracce di questa idea: non solo nell'dottrina del pneuma, ma anche nella gerarchizzazione dei componenti dell'uomo; ognuno utilizza come veicolo l'inferiore.

Come si diceva, il pneuma, che nella discesa si appesantisce di parti di fuoco e di aria¹⁰⁴, fa proprie soprattutto le funzioni dell'anima irrazionale, colla quale sembra a volte confondersi. Per questo, in alcuni autori la dottrina va unita, o si manifesta, come duplicità di anime fortemente contrapposte per la loro origine, destino, e libertà: origine perché in qualche autore sembra che l'anima irrazionale, imparentata o coincidente col pneuma, provenga dei pianeti, mentre la razionale viene da oltre le sfere planetarie; destino perché, mentre l'anima razionale è destinata alle varie forme di vita eterna, la irrazionale subisce le molteplici sorti, sempre temporali, che ogni autore le attribuisce¹⁰⁵; libertà perché, mentre la razionale è libera, la irrazionale è sottomessa al movimento degli astri.

Nella cultura filosofica tardo ellenica, la più forte opposizione tra anima irrazionale e irrazionale la riscontriamo in Numenio di Apamea¹⁰⁶ e, dietro a lui, in Porfirio: «Altri, tra cui Numenio, non attribuiamo tre parti a una sola anima, o due —la razionale (logikon) e la irrazionale (alogon)—, ma due anime, l'una razionale e l'altra irrazionale...»¹⁰⁷. Le citate parole di Porfirio ci mostrano

103. *Corpus Hermeticum*, X, 17, p. 121.

104. PORFIRIO, *Sent.*, XXXII; *De antro nympharum*, 11; SINESIO, *De insomniis*, 1296-1297.

105. Abbiamo unificato in queste pagine varie *doxai* unite da un filo comune: la dottrina del pneuma; il che non toglie, ovviamente, che all'interno della comune dottrina si diano molteplicità di soluzioni. Cfr. A. J. FESTUGIERE, o.c. in nota 22, pp. 119 ss., in cui riassume le differenti soluzioni escatologiche.

106. Si tratta del maestro di Ammonio, che a sua volta lo sarà di Plotino. Molto interessato alle «rivelazioni» tanto pagane che cristiane, secondo Origene commentò allegoricamente il *Genesi* (*Contra Celsum*, IV, 51; cfr. anche PORFIRIO, *De antro nympharum*, 10).

107. PORFIRIO, *Sulle potenze dell'anima*, apud Stobeo, *Anthologia*, I, 49, 25. Raccolto in NUMENIO, *Frammenti*, Parigi 1973, p. 91.

come questi è il filosofo che raccoglie le teorie sul pneuma e sulla doppia anima, in uno sforzo sintetico delle più diverse fonti¹⁰⁸. Nel *de Abstinentia*¹⁰⁹ il tirio ripete le idee sulle due anime»; nel *De antro nympharum* sul pneuma e il suo appesantimento nella discesa dell'anima¹¹⁰. Porfirio costruisce su queste dottrine il centro della sua etica, psicologia e soteriologia¹¹¹.

Come si diceva in precedenza, dalla psicologia dualista si passa facilmente ad una cosmologia dualista, e viceversa. Calcidio è testimone, ad esempio, della antropologia dualistica numeniana già trasposta in un ambito cosmico: «...duas esse mundi animas dixerit —Numenio—, unam maleficam ex silva, alteram benefican ex Deo»¹¹². Per Calcidio «animam maleficam ex silva» significa anima hylica¹¹³ («silva» è la traduzione di hyle-materia). Macrobio, uno dei pochi testimoni della sopravvivenza nella latinità del «corpus sidereus», nonché della discesa dell'anima come nascita della diade dalla monade (in linea colla speculazione pitagorica)¹¹⁴, ci dà una nuova considerazione cosmologica per giustificare il dualismo:

«(anima) a puncto suo, quod est monas, venit in dyadem, quae est prima protractio. et haec est essentia quam individuum eandemque dividuum Plato in Timaeo cum de mundanae animae fabrica loqueretur expressit. animae enim, sicut mundi, ita et hominis unius, modo divisionis reperientur ignarae, si divinae naturae simplicitas cogitetur, modo capaces, cum illa per mundi, haec per hominis membra diffunditur. anima ergo cum trahitur ad corpus, in hac prima sui productione silvestrem tumultum id est hylen influentem sibi incipit experiri»¹¹⁵.

Riportiamo queste idee perché la nozione di pluralità nella

108. Plotino, al contrario, non parla praticamente per nulla di pneuma-corpo sidereo; cfr. E. R. DODDS, *o.c.*, in nota 82, p. 316.

109. PORFIRIO, *De abstinentia*, I, 40; ed. A. NAUCK, Berlino 1886, p. 116.

110. PORFIRIO, *De antro nympharum*, 11; ed. A. NAUCK, Berlino 1886, p. 64.

111. Non trattiamo in questo articolo il tema etico.

112. CALCIDIO, *In Timaeum*, CCC, 19 ss., p. 328. Calcidio concilia questa nozione con Genesi 2, 7.

113. Il concetto di anima hylica, centrale in Vittorino, lo studieremo nelle prossime pagine; Cfr. nota 226.

114. Cfr. MACROBIO, *o.c.*, I, 12, 5.

115. *Ibid.*, I, 12, 5-7.

linea della materia, mentre la visione intellettuale dà l'unità, è recepita anche da Vittorino¹¹⁶. Di questa antropologia si arriva a dare una versione medica; è Porfirio stesso nel suo trattatello sull'animazione dell'embrione¹¹⁷ che ci parla della discesa dell'anima razionale nell'embrione, che possiede solo la irrazionale, proprio in questa linea:

«Non è vero che... l'anima volando attraverso l'aria entri dalla bocca..., ma essendo celeste (enkosmios) ella ha attirato a sé un corpo fatto d'etere, o di pneuma d'aria, o ancora formato di una mescolanza di codesti elementi (...) L'animazione è istantanea come il sorgere del sole colla distribuzione di raggi da un estremo all'altro della terra».

Ricordiamo che l'immagine dei raggi del sole non è certamente casuale in questo contesto; non a caso, una delle prime «versioni» del pneuma-corpo sidereo e luminoso è quello di «augoeides soma» (corpo luminoso, secondo una etimologia di «augai» = raggi)¹¹⁸. Già poco prima, Porfirio aveva fatto un accenno al «recipiente d'aria vaporosa» nella linea di questi concetti¹¹⁹.

Non vogliamo qui rifare la storia di una antropologia che, oltretutto, persisterà in un gran numero di versioni divergenti fino all'ultimo neoplatonismo¹²⁰. Ci limitiamo a sottolineare come la tricotomia di alcune antropologie dei primi secoli dell'era cristiana ha assunto, soprattutto in ambito pagano, una complessità tutta speciale. Come riassunto ed esempio del moltiplicarsi di entità intermedie tra il nous e il corpo, potremo ricordare le idee che compaiono nell'*Asclepius*: l'uomo è divino «ex anima et sensu¹²¹, spiritu atque ratione»; nella sua parte mondana, inoltre, egli «constat ex igne, et terra, aqua et aëre»¹²².

116. Cfr. le affermazioni di «visio» come identico a «unitio» di *Ad Ar I*, 61, 10.

117. PORFIRIO, *Pros Gauron* (*A Gaurio sulla animazione dell'embrione*), p. 49.

118. Cfr. E. R. DODDS, *o.c.* in nota 82, p. 316.

119. Cfr. PORFIRIO, *o.c.*, in nota 117, p. 42.

120. La più grande fortuna la trova nel platonismo teurgico di Giamblico, *Proclo*, etc.; cfr. nota 136.

121. «sensus», sembra una traduzione latina —di un autore del quarto secolo— del termine greco nous o ethos. Dell'*Asclepius* ci è pervenuta sola la versione latina.

122. *Asclepius*, 10, pp. 308-309 del IV vol. dell'edizione citata del *Corpus Hermeticum*.

Secondo quanto alcuni opinano, la origine della nozione di doppia anima sarebbe non filosofico-ellenica ma misterica-orientale¹²³. Nelle pagine successive vedremo come, ben oltre la origine caldaica o in generale pagana, la dottrina si fonda su una esegesi del Genesi; questa almeno è la opinione di chi scrive, e i molteplici studi sullo gnosticismo che si stanno realizzando dovrebbero confermarla. La dottrina della duplicità di anima che abbiamo visto comparire («*beneficam ex Deo*», «*maleficam ex silva*») potrà ricordare a molti dottrine gnostiche e soprattutto manichee. E', ad esempio, noto che S. Agostino scrisse un trattatello *De duabus animabus contra Manicheos*¹²⁴ in cui critica un'opinione di questo tipo. Non si coglie, comunque, dal discorso di Agostino che i manichei difendano due anime nella stessa persona e contemporaneamente. Il citato Dodds¹²⁵ afferma, in uno studio sulle fonti di Plotino, che la idea fu difesa dai manichei. Quale che sia la origine della nozione di doppia anima, così centrale nella speculazione di Vittorino, mi sembra interessante sottolineare che, tra le molte critiche che S. Agostino riserva (nel *De Civitate Dei*) alla filosofia porfiriana non si riscontra quella di manicheismo.

La migliore sintesi delle *doxai* a lui contemporanee è comunque Vittorino stesso a fornircela nel citato passo¹²⁶; il retore ritrova dottrine platoniche classiche «*ex corpore et anima triplici*», aristoteliche («*ex corpore et anima tres potentias habentes*»). Forse i problemi vengono nelle elencazione delle due restanti dottrine, delle quali abbiamo fatto uno scarno riassunto: «*Ex corpore et no partili et anima et spiritu quo consistit fluens corpus*»; «*De corpore quatripotenti quattuor elementorum et anima duplici et duplici to no*».

Parlavamo di problemi perché per quel che ne sappiamo, le fonti filosofiche di Vittorino non opponevano la dottrina della doppia anima a quella del pneuma. Pur non potendo dare una risposta

123. Non possiamo fare una *status quaestionis* aggiornato della problematica; ci limitiamo a ricordare: H. LEVY, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Il Cairo 1953; l'edizione francese dei frammenti tanto degli *Oracoli caldaici* come di Numenio, (Parigi 1971 e 1973, ed. «*Les Belles Lettres*») ci dà delle introduzioni che possono servire come *status quaestionis*.

124. AGOSTINO, *De duabus animabus contra manicheos*, CSEL XXV/1^oI, pp. 51-80.

125. Cfr. *Numenius and Ammonius*, p. 7, della citata opera sulle fonti di Plotino; vedi nota 82.

126. *Ad Ar I*, 62, 6 ss.

definitiva al problema che richiederebbe molti studi, possiamo anticipare che la dottrina, perlomeno porfiriana, del pneuma sembra conciliabile con la dottrina della doppia anima. Nel «*De regressu animae*»¹²⁷, il tirio parla di due anime: una «*rationalis*» e l'altra «*spiritalis*». Da quel che si può comprendere, in questo libro egli identifica anima irrazionale con pneuma (*spiritalis* = *pneumatike*).

La dottrina del *peri tou tes psyches dynameos*¹²⁸ parla invece di due anime, o perlomeno di due uniche realtà. Il *De antro nympharum* parla del pneuma che si appesantisce. La *Sententia* n° XXXII parla di un'anima che scendendo verso la materia appesantisce il pneuma... Forse la distinzione andrebbe cercata nella origine e occasione della elaborazione filosofica; Porfirio espresse opinioni a volte contraddittorie, secondo i contemporanei¹²⁹, nello sforzo di sintetizzare diverse fonti; per quel che ne possiamo comprendere, la fonte caldaica lo muoveva a toccare maggiormente il tema del pneuma, mentre la speculazione tradizionale ellenica parlava più nella linea di anima irrazionale e razionale¹³⁰.

E' comunque certo, e questo è l'aspetto più importante, che Vittorino non dovette gradire la nozione di pneuma, così strettamente imparentata coi misteri caldaici. Non è strano quindi che il retore esprima idee diverse rispetto a Porfirio, un certo Porfirio perlomeno. Anche qui, come nel tema della discesa dell'anima, Vittorino è molto parco nell'accettare nozioni che dovettero suonargli a strettamente pagane¹³¹.

Il termine «pneuma» in Vittorino non è certo utilizzato come intermedio tra l'anima e il corpo; esso è sinonimo, in ambito antropologico, di nous¹³². La funzione del pneuma nel retore è ripresa

127. L'edizione del *De regressu animae*, opera perduta che ci è stata conservata dal riassunto critico di S. Agostino nel *De civitate Dei*, è stata pubblicata in J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Hildesheim 1964².

128. Cfr. nota 107.

129. H. DÖRRIE, in AA.VV., *Porphyre «Entretiens sur classique»* vol. XII, 1965 Genève, p. 179 dove ricorda questa critica di Giamblico.

130. Si tratta ovviamente di una idea personale, non difesa da nessun autore, e frutto di una riflessione piuttosto superficiale in quanto esula dai limiti del nostro lavoro.

131. Gli Oracoli caldaici diventano, sin dai tempi di Giuliano l'Apostata, la bibbia del paganesimo.

132. Il termine nous, logos e spiritus diventano sinonimi in Vittorino. Cfr. *Ad Ar I*, 62, 34 ss. «Si igitur istud est, logos caelestis, hoc est nous vel spiritus divinus, est in anima divina. Ipsa autem divina anima in hylico spiritu, hylicus autem spiritus in hylica anima, hylica autem anima in carnali corpore, quod oportet purgari cum tribus omnibus, ut accipiat lumen aeternum et aeternam vitam».

dalla «anima hylica», della quale parleremo tra breve. Le differenze in questione richiedono una attenta analisi comparata tra le citazioni di Vittorino e quanto ci rimane della dottrina antropologica a lui contemporanea. Prima di farlo facendo riferimento alle dottrine cristiane —che finora non abbiamo quasi visto—, concludiamo le considerazioni sulla discesa dell'anima, dalla quale la dottrina del pneuma è praticamente inscindibile; riassumiamo, quindi, la dottrina del pneuma e parliamo successivamente della discesa fino alle realtà materiali.

La entità e costituzione del pneuma sono oggetto di varie riflessioni nella filosofia neoplatonica. Sinesio ci parla di una acquisizione di parti di aria e di fuoco nella discesa del pneuma. Macrobio ce la descrive come entità sopralunare ed eterea. Il Porfirio del *Pros Gauron* ci parlava di un corpo fatto d'etere, di pneuma, d'aria, o ancora formato dalla mescolanza di questi elementi. La *Sententia XXXII* sembra essere stata ricalcata da Sinesio. Senza voler sintetizzare tutte le idee in proposito, ci limitiamo ad osservare che si incrostano in questa nozione più idee sullo stesso concetto¹³³. Le idee stoiche si avvicinano in qualche modo alla dottrina aristotelica del pneuma come governatore del vivente¹³⁴.

Ma quanto più si accentui la dottrina del pneuma ottenuto da un viaggio stellare, tanto maggiore è l'accento sulla sua consistenza eterea; il pneuma si fa veicolo etereo e luminoso «recipiente di divine fantasie», nonché organo attraverso il quale si ricevono messaggi estatici¹³⁵. Ben ha compreso l'idea Proclo che arriva a parlare di due «ochemata»¹³⁶, il primo luminoso, sidereo, etc., il secondo «pneumatico» composto di quattro elementi¹³⁷. Sempre in questa linea, si comprendono le esitazioni e le variazioni nella sua costituzione presenti, ad esempio, in Porfirio. Superato il gradino dell'anima umana, la discesa dell'anima procede e tocca le realtà sensibili giungendo fino alla pietra. Vittorino è esplicito nell'affermare

133. Alcune, influenzate da una cosmologia stoica, sembrano attribuirgli una costituzione principalmente d'aria e di fuoco; da qui che Hadot interpreti in questa linea le ben note «Summitates puriores tes Hyles».

134. Cfr. *Corpus Hermeticum*, X, 13, p. 119.

135. Cfr. GIAMBILICO, *De mysteriis*, III, 14.

136. In *Timaeum*, III, 236, 31 ss; *Elementatio Theologica*, prop. 196.

137. Cfr. E. R. DODDS, o.c. in nota 82, p. 319 s.

mare che quanto ci sia di attuale e di esistente nelle entità più prossime alla materia è dovuto all'attività vivificante della psyche¹³⁸.

La «silva» (hyle), ci ricorda Calcidio nella sua interpretazione del Timeo platonico, «non è altro che la principale materia e il primo soggetto del corpo; in essa non c'è qualità né forma, quantità o figura, per propria virtù»¹³⁹. I quattro elementi sublunari, invece, già possiedono delle qualità e conseguentemente, una forma¹⁴⁰. Per unirsi tra loro hanno però bisogno di un principio immateriale: l'anima. Il principio di coesione è quindi il principio che unisce il corpo stesso; senza l'anima del corpo, la somma dei quattro elementi, non è corpo¹⁴¹, ma quattro elementi estranei che si disperdono¹⁴². L'anima è quindi il principio necessario di ogni ente; esistere ed essere animato è la stessa cosa.

Il retore riporta in più di un luogo l'eco di queste dottrine comuni; così nella lettera a Candido, dove ricorda che la hyle è indeterminata e senza qualità, anche se *in* lei si danno le qualità per l'azione dell'anima¹⁴³. Analizza lo stesso tema nella prospettiva della vivificazione nel trattato contro Ario¹⁴⁴; in queste righe la hyle viene vista come privazione di vita, ma anche di esistenza. E' l'anima a prestargli un «vivendi idolum», una ombra di vita¹⁴⁵.

138. «Etenim id ipsum subiectum, quae hyle dicitur, indeterminatum est, et ideo sine qualitate dicitur. Si autem determinatur, qualitas dicitur, non qualis hyle. Et sunt primae qualitates ignis, aer, aqua, terra. Ipsa secundum se sine conmixtione vel alicuius unius. Si igitur ista qualitates, et ista hyle, qualitates igitur hyle. Non enim ut accidens accidit et hyle, sed ipsa est qualitas. Non potest enim esse qualitas ipsa per semet, sed eo quod est, hoc ipso hyle et, et semper hylica cum sit, nihil aliud quam hyle est. Sicuti et anima, iuxta quod intellectualis est, anima est et, iuxta quod semper movetur et a se movetur, non secundum duplicationem neque secundum accidens ista anima est, sed quod istae qualitates, substantia est anima, sic etiam hyle ipsa qualitas, ipsa substantia hyle. Differt autem anima ab hyle. Dicunt enim quidam, quod anima hyle est, quod subiectum et qualitas eadem ipsa sit substantia et animae et hyle. Sed differt, ut dixi, quoniam anima, intellectualis cum sit, intellegit et semet semet ipsam. At vero hyle omnimodis omnino inintellegens cum sit, neque intellegentiam neque sensum in sensu habet» (*Ad Cand.* 10, 11 ss).

139. CALCIDIO, *In Timaeum*, CCCXVI, p. 340.

140. *Ibid.*, CCCXVII, p. 341.

141. L'argomento è numeniano, ripreso da NEMESIO DI EMESA, *De natura hominis*, ed Matthaei, pp. 69 ss.

142. Cfr. SINESIO DI CIRENE, *o.c.*, in nota 56, 1313 A.

143. Cfr. nota 57.

144. *Ad Ar. IV*, 11, 17 ss.

145. La nozione di «eidolon» latinizzato «idolum» è centrale nella antropologia della *Sent. XXXII.*, da cui il retore dovette trarre qualcosa. Cfr. anche le note delle pp. 333 ss di Hadot, *Porphyre*.

6. La dottrina della discesa dell'anima in Vittorino ed il rifiuto della nozione di *pneuma* «*quo consistit fluens corpus*»

Conclusa questa breve analisi di alcune nozioni cosmologiche ed antropologiche legate alla discesa dell'anima, ci chiediamo quale eco hanno ricevuto le stesse nella antropologia del retore. Rispetto al primo momento della discesa cosmologico-astronomica dell'anima, l'anima come «madre della realtà sopracelesti», abbiamo già segnalato alcune differenze nel modo di parlare di tali entità. «*Quae supra coelum sunt*» sono, per Vittorino, le «*incorpora atque aïla*»¹⁴⁶, le realtà spirituali «*quae ab hyle et a corporeis nexibus recesserunt ut puriores animae, et throni et gloriae, item angeli*»¹⁴⁷. Sopra queste entità che possiedono la vita nella loro sostanza, si situano il Figlio e lo Spirito Santo che sono la vita.

Mai il retore include nell'ambito delle sue considerazioni sulla discesa dell'anima aspetti esplicitamente astronomici; al massimo qualche accenno alle realtà *sublunari* per ovvi motivi cosmologici. Egli silenzia aspetti astronomici fusi con quelli etici e cosmologici, al contrario di un Macrobio, per esempio; il motivo è più che ovvio: l'evidente sapore pagano delle suddette considerazioni. L'unico aspetto delle riflessioni astronomiche che permane, il mondo sublunare come ambito della generazione e corruzione, potrebbe essere ripreso da un qualsiasi teologo del tardo medioevo.

Nei Commentari a S. Paolo poi, le realtà sopracelesti non assumono mai un senso sia pur lontanamente astronomico; «realtà spirituale» diventa il termine dominante. «Farsi spirito» è l'imperativo escatologico che ricorre lungo tutte le pagine¹⁴⁸. Stranamente sembrano però mantenersi espressioni con un colorito e un sapere «astronomico»; Vittorino si mostra avversario delle speculazioni tardo pagane e per questo troviamo in lui espressioni che in altri autori non potremo forse ritrovare.

Così nel commento alla lettera agli Efesini egli ci parla della ascensione di Cristo al cielo con dei toni lievemente astronomici; lo stare sopra i cieli diventa quasi sinonimo dell'essere spirito e del vivere secondo lo spirito (fine dell'etica cristiana):

146. *Ad Ar IV*, 11, 11 s.

147. *Ad Ar IV*, 11, 24 ss.

148. Cfr. cap. II. 3 e II. 4. della tesi dottorale, qui non pubblicata.

«Quos caelos multi tres dicunt, alii plures, uerum mihi sententia est tres esse, si quidem et ipse Paulus raptum se dicit super tertium caelum. Et sic etiam quidam docent supra terram esse aquas, quasi primum caelum, deinde firmamentum ipsum quod appellatur caelum, deinde rursus alias aquas, tertium caelum; de quo tractatu iam multa diximus in praeterito. Verum quid interest? Christus qui ascendit, super omnes caelos ascendit. Illic enim iam aeternitas est et uita illa incorruptibilis et omnia ex spiritu uiuentia»¹⁴⁹.

Anche successivamente il retore accenna all'essere spirituali come essere «fuori dal mondo», «sopra i cieli»:

«Dei benedictio non spiritali tantum benedictione, sed in caelestibus, id est cum ex hoc mundo exierimus. Ergo ferenda sunt omnia quia quae nobis promittuntur ex dei benedictione et spiritalia sunt et in caelestibus sunt, id est extra mundum, supra caelos. Et haec tamen omnia, sicuti dicit, in Iesu Christo. Ipse est enim spiritus, et spiritalia cum promittuntur, in Christo promittuntur, et nos tunc consequemur spiritalia, si Christum sequamur»¹⁵⁰.

E' questa, a nostro avviso, una manifestazione della sopravvivenza di una mentalità, la stretta relazione tra il piano ontologico e quello astronomico, che —depurata da idee pagane— si mantiene con nuova veste cristiana. Come si vede «sopra i cieli» diventa sinonimo di fuori dal mondo; a sua volta il mondo, già nell'ambito pagano, era divenuto sinonimo della realtà incarnata dell'anima, per la quale il mondo è costituito. Questi concetti, il cui approfondimento rimandiamo alle pagine successive¹⁵¹, si mantengono —sia pur piuttosto emarginati— nella riflessione del retore.

Riguardo poi al rifiuto del paganesimo attraverso la sottolineatura del carattere di caducità —cioè composizione con la materia— del cielo, ci basta ricordare la già citata nozione di «mondano» presente nel commentario alla lettera agli Efesini:

«Omne enim quicquid mundanum est, licet caeleste sit in mundo etiam uel aetherium uel quodlibet aliud diuinum nominatur secundum mundum et aeternum, sed secundum mundum tamen,

149. *In Eph*, 4, 11, 7-15.

150. *In Eph*, 1, 4, 32-39.

151. Ricordiamo che, già in ambiente giudaico, il paradiso si trova nel quarto cielo, sopra i tre cieli «normali».

neque diuinum est neque aeternum est. Est enim materiale, et quicquid materiale est et temporale est et caducum et corruptibile»¹⁵².

Come si può ben vedere, pur distinguendo tra «mundani elementi» e «carnales vinculi»¹⁵³, egli afferma la composizione di ogni entità, sia essa eterea, celeste e, a un gradino inferiore, ignea, aerea, acquea, terrea. Aldilà delle peculiarità delle singole citazioni, che si potranno scoprire dopo le successive analisi sull'etica del retore, si può cogliere un significato comune: sopraceleste si identifica con spirituale cioè non materiale. Mai si scopre una nozione in cui si accentua il significato astronomico, ancorché qualche volta, in funzione antipagana, si accenni alla radicale composizione, limitatezza, delle realtà celesti, a cui la speculazione pagana attribuiva un certo culto, e si ponga Cristo «aldisopra» degli astri.

Quanto poi all'angeologia presente nei suoi libri, ci sembra relativamente chiaro che, pur essendo in parte mutuata dalla speculazione porfiriana, finisce per essere profondamente cristiana. Esiste probabilmente una certa differenza tra i trattati antiariani e i Commentari a S. Paolo. Nei secondi si difendono idee chiaramente contrarie agli «angeli ex animis» dell'*Adversus Arium*¹⁵⁴. Valga a titolo di esempio un brano del Commentario alla lettera agli Efesini¹⁵⁵:

«Merito ergo abundavit in nos. Nam angelus in eo quod est angelus, manebit, itemque cetera siue in elementis siue in materia siue in luminaribus siue in ceteris huiusmodi rebus quae omnia sunt a deo parata atque generata. Anima tamen inter omnia plus a deo meruit et maximum munus et magnas diuitias, cum, cognoscendo deum, dei tamen uoluntate infusa sibi per Christum Iesum, meretur ut inter filios accepta deo uicina sit et filio, id est Iesu Christo; per ipsum Christum tamen ueluti coheres aeternitatis et maiestatis et potentiae effecta, meretur filii nomen et potestatem».

Niente di più lontano dalla «promozione» di anima ad angelo che le parole testé citate; esse illuminano il senso dell'accettazione della precedente dottrina che, a mio avviso, andrebbe intesa in un modo meno accentuato di quanto fa l'Hadot¹⁵⁶. Mentre gli angeli

152. *In Eph.* 1, 4, 102-107.

153. *Ad Ar IV*, 11, 18.

154. *Ad Ar IV*, 13, 5.

155. *In Eph* 1, 8, 2432.

156. P. HADOT, *Porphyre*, pp. 392 ss.

sono già spirito¹⁵⁷, l'uomo diventerà spirito colla resurrezione quando, come dirà altrove il retore¹⁵⁸, tutte le sue componenti —compreso il corpo—, si faranno spirito. La riflessione sulla angeleologia di Vittorino, andrebbe integrata con una parallela analisi della demonologia; lasciamo comunque aperto il tema, che esula in parte dalla nostra analisi, per toccarlo rapidamente nelle pagine successive¹⁵⁹.

Mi sembra quindi che possiamo concludere la nostre considerazioni sulla accettazione della riflessione neoplatonica della discesa dell'anima nel suo primo gradino —anima madre delle realtà sopracelesti— affermando che si ritrovano echi di speculazioni filosofiche pagane¹⁶⁰; tuttavia il retore non ricalca pedestremente dottrine pagane. Non si tratta, a nostro avviso, di un plagio incompleto o «ortodosso» di dottrine estranee, ma della ricerca degli aspetti accettabili di considerazioni filosofiche la cui origine, a volte, non si riscontra molto lontana dalla dottrina cristiana.

Studieremo ora il tema della discesa dell'anima attraverso le realtà ilemorfiche fino all'uomo. Nelle righe anteriori parlavamo dell'anima al suo gradino ontologico di madre delle realtà sopracelesti; tocchiamo ora la questione dell'influsso vivificante dell'anima nell'ambito celeste ed etero. Cominciamo col notare che i termini etere e cielo sono sempre citati in successione da Vittorino; questo ci spinge a manifestare alcuni dubbi sulla loro identificazione¹⁶¹. Qualsiasi sia il senso che egli attribuisce loro, Vittorino ricorda sempre che queste entità sono mondane, cioè composte «ex hyle et specie»¹⁶²; non sono quindi eterne¹⁶³.

157. Sono, cioè, liberi dalla commistione con la hyle (cfr. *Ad Ar IV*, 11, 20 ss).

158. Cfr. *in Phil.*, 3, 21, 10 ss.

159. Cfr. *in Eph.*, 2, 1-2.

160. P. HADOT, (*Porphyre*, pp. 180-1, n. 1) sottolinea, tra l'altro, l'origine pagana della espressione stessa «madre delle entità sopracelesti». La madre in questione sarebbe la divinità caldaica Hecate. La espressione significherebbe, nella linea della cosmologia pagana che l'anima universale è madre della prima sfera e corpo celeste, eterno e divino. Ci sembra che, pur ammettendo che questa sia l'origine della terminologia del retore, questi non l'utilizza mai in questo senso. La nozione di maternità dell'anima è in Vittorino legata all'impulso femminile di vivificare, ma non alla astronomia.

161. Cfr. *Ad Ar IV*, 12, 26; *Ad Ar IV*, 11, 21; *Ad Cand* 9, 12 *Ad Ar III*, 3, 21 s. L'HADOT, (*Porphyre* p. 180 n. 1) sembra identificarli.

162. *Ad Cand* 9, 15 ss.

163. Cfr., p. es., *Ad Ar IV*, 13, 3 dove si oppongono «quae super caelum sunt» cioè gli «aeterna», all'attualità limitata delle cose celesti.

La importanza relativamente modesta che il retore presta al cielo, non implica un totale rifiuto di un certo necessitarismo etico¹⁶⁴. Uniamo la nozione di cielo al necessitarismo perché la attribuzione della libertà dai movimenti astrali all'anima è un frutto tardio della riflessione cristiana. Ricordiamo i problemi del non ancora cattolico Agostino in questo senso¹⁶⁵. In quanto l'anima, o meglio il pneuma, sono legati in qualche modo alle stelle, diventano soggetti ai movimenti astrali. La liberazione dagli stessi è, per il retore, uno dei frutti del battesimo¹⁶⁶.

Lasciando, comunque, le considerazioni etiche alle pagine successive, ci limitiamo a ricordare che la discesa dell'anima, sin dal suo primo momento, si manifesta come grandioso influsso vivificatore del Logos; creata «a sua immagine e somiglianza» l'anima partecipa di questa potenza creatrice. Ben poco spazio possono avere le digressioni sulla discesa dell'anima particolare attraverso i pianeti, con relativo incremento di corpo sidereo, nelle idee di Vittorino. Nemmeno scopriamo il progressivo appesantimento del pneuma così tipico di Sinesio e Porfirio.

Queste considerazioni sono importanti sul piano già antropologico; al momento di parlare della discesa dell'anima attraverso le sfere dei pianeti, non si scopre la acquisizione del pneuma; per questo, al momento di parlare della composizione dell'uomo, non compare la accettazione della dottrina del pneuma «quo consistit fluens corpus».

Il motivo del rifiuto è chiaro; la sua estensione ci sembra, invece, questione più complessa. Avevamo già visto che, per approfondirla, la risposta andava cercata nella esistenza di dottrine che contrapponessero la acquisizione del pneuma alla realtà della doppia anima. Non ci sembra che queste teorie siano esistite. Conseguentemente dobbiamo scoprire in Vittorino una elaborazione antropologica originale e, per quel che ci è dato sapere, unica nel panorama teologico e filosofico.

La considerazione stessa prestata alla dottrina della doppia anima, teoria mutuata da Porfirio, acquisisce dunque un senso ben diverso; ci ripromettiamo di analizzarlo con maggiore profondità

164. Cfr. *In Gal*, 4, 3-4, 26 ss.

165. *Confessiones*, 7, 6, 8-10.

166. Il concetto è presente nei commentari.

dopo aver dato uno sguardo alle dottrine antropologiche fondate sulla esegesi del Genesi¹⁶⁷.

Per Porfirio l'«anima spiritualis» è la responsabile della conoscenza sensibile, mentre all'«anima intellectualis» si riserva la conoscenza intellettuale¹⁶⁸. Vittorino utilizza le nozioni citate dopo aver loro apportato un notevole cambio; nella linea della esegesi di *Gen* 2, 7, il pneuma diventa sinonimo di nous. L'«anima spiritualis» diventa «nous hylico», perché è l'anima preposta alla conoscenza sensibile (degli enti composti di hyle). Lasciamo quindi spazio alla elaborazione personale del retore per scoprirne le somiglianze e differenze con il tiriò:

«Mea intellegentia haec. Corpus enim sic, ut demonstratum. Accepit enim pulverem deus et plasmavit Adam, hoc est fabricatam iam terram, summitates terrae et florem; habemus principia corporis. Geminum etiam noun, geminam animam declarat evangelium cata Matthaeum et cata Lucam. Sic enim dicunt: sic erit et praesentia filii hominis, tunc duo erunt in agro, unus accipietur et unus relinquetur; duae molentes in pistrino, una accipietur et una relinquetur. Lucas autem adiecit de corpore duo: ipsa nocte erunt duo in uno lectulo, unus accipietur et alter relinquetur. Alia autem similiter. Ergo qui in agro, logoi duo sunt vel noes, logos caelestis et alius hylicus, et molentes, duae animae, caelestis et hylica. Accipietur igitur caelestis nous vel logos et caelestis anima. Hylica autem, logos et anima, relinquentur»¹⁶⁹

Alla luce di quanto espone il retore non sembra quindi lecita una facile equivalenza «anima intellectualis» «anima caelestis» e «anima spiritualis» «anima hylica». Casomai sarebbe lecito parlare di «anima intellectualis» «nous coelestis» e «anima spiritualis» «nous hylicus».

Risulta quindi difficilmente riducibile la antropologia quadripartita del retore alla psicologia di Porfirio, e non tanto perché nei passi citati si limita a distinguere una doppia anima senza parlare di nous, ma per la distinta nozione di anima.

Questo non significa che non si diano forti consonanze nella antropologia di entrambi gli autori; nelle pagine successive le evidenzieremo, e già nelle precedenti ne abbiamo parlato¹⁷⁰.

167. Cfr. il cap. 8.

168. Porfirio, *De regressu animae* p. 28 dell'appendice a J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*.

169. *Ad Ar* I, 62, 12-26.

170. Cfr. la nozione di «summitates tes hyles», il corpo «faex», la problematica stessa della discesa dell'anima, la costruzione cosmologica quadripartita, etc.

7. La 'doxa' del nous doppio. Paralleli nella riflessione pagana

Nell'elencare le *doxai* che nel mondo pagano si avvicinano a quando difeso dal retore, non abbiamo toccato il tema del doppio nous. Non ce ne mancava il motivo in quanto la dottrina non sembra esplicitamente difesa da nessuno; non vogliamo comunque omettere alcuni accenni a teorie che, secondo alcuni¹⁷¹, sembrano difendere un doppio nous nell'uomo.

Anche le fonti pagane sulla dottrina del doppio nous si unificano attorno alla persona e insegnamento di Numenio di Apamea. E' questi, infatti, il pensatore che più sottolinea la duplicità del Nous divino¹⁷²; Dio è Nous come prima e come seconda Ipostasi, e quest'ultima (nous patrikos) si caratterizza per una doppia attività (noetica e dianoetica) che la raddoppia. La seconda ipostasi è quindi duplice, a seconda che la sua attività sia rivolta al primo Nous (contemplazione) o all'esterno, verso la produzione del cosmo materiale (ragionamento discorsivo).

La dottrina citata, pur essendo centrata su di un tema strettamente teologico, lasciava ovviamente spazio ad una interpretazione antropologica, nella linea della realtà dell'uomo «a immagine e somiglianza di Dio»¹⁷³. Si potrebbe quindi parlare di un dio con doppio Nous che crea un uomo con un doppio nous (dedito alla contemplazione, alla conoscenza discorsiva e, infine, alla conoscenza sensibile).

Non è però qui dove, a nostro avviso, va ricercata la origine della nozione di doppio nous; la fonte immediata del pensiero antropologico del retore va cercata nella esegesi alessandrina del Genesi, come Vittorino stesso ci lascia intendere, fondando le sue argomentazioni su brani scritturistici¹⁷⁴. Sempre in ambito pagano, comunque, coincidenze, perlomeno verbali, si trovano in Macrobio¹⁷⁵; questi parla di un «nous hylico» nozione che trae da una peculiare interpretazione dei misteri orfici; qui il «nous hylico» è la

171. Cfr. HADOT, SC 69, p. 887. Cfr. E. DES PLACES, *Introduzione a Numénios*, Parigi 1973, p. 16.

172. Cfr. E. R. DODDS, o.c., nota 82, pp. 12 ss. E. DES PLACES, o.c. in nota 171, pp. 10 ss.

173. Si ricordi che Numenio conobbe e commentò il Genesi, perlomeno Gen 2, 7, secondo quanto afferma, p. es., Porfirio (*De antro nympharum*, 10); cfr. nota 106.

174. Cfr. *ad Ar I*, 62, 10 ss.

175. MACROBIO, *In Sommo Scipionis*, I, 12, 12.

fonte della molteplicità. Il concetto non è distante dal pensiero del retore, in quanto il nous dedito alla conoscenza sensibile è quello che si muove nell'ambito della materia come fonte di molteplicità.

Avevamo parlato dell'ambito di «*quae non vere non sunt*» come gradino della conoscenza come «*intellegentia sensualis*». Il nous hylico si fonde colla dottrina della «*intellegentia sensualis*»; benché infatti i due concetti tocchino ambiti diversi —rispettivamente gnoseologico ed antropologico—, la totalità della speculazione del retore ci mostra come finiscano per sovrapporsi.

In conclusione, possiamo affermare che la speculazione pagana, e concretamente la nozione di discesa dell'anima all'ambito delle realtà sensibili-composte, non ci restituisce né Vittorino né l'ambito della sua speculazione, le sue fonti. Per scoprirlo dobbiamo toccare la nozione di nous e pneuma che ci danno le tradizioni esegetiche cristiane. La dottrina del nous doppio ha qualche eco nella speculazione pagana e concretamente nella riflessione di Numenio. I paralleli sono comunque molto flebili al punto che dobbiamo operare una deduzione dalla speculazione del filosofo di Apamea per giungere alle idee espresse dal retore.

Molto più prossimi sono gli influssi sulla nozione di nous hylico nella sua vertente gnoseologica di «*intellegentia sensualis*». La psicologia della conoscenza di matrice stoica, offre a Vittorino la base filosofica per le deduzioni gnoseologiche della sua nozione antropologica di nous hylico. In questo aspetto, quindi, la speculazione di Porfirio, come interprete neoplatonico dello stoicismo, viene ripresa da Vittorino. Ma se vogliamo scoprire la fonte più prossima della sua antropologia dobbiamo cercare altrove. Tra le molteplici possibilità ci rifacciamo alla possibile fonte dello stesso dualismo di Numenio: la esegesi alessandrina di Gen 2, 7.

8. *La stesso La esegesi alessandrina di Gen 2, 7 come fonte del dualismo di anima e nous (Filone, Teodoto, Clemente, Origene, Ambrogio)*

Per cogliere l'estensione e il senso dell'influsso su Vittorino della tradizione esegetica alessandrina, ci rifacciamo ad alcuni autori che mostrano coincidenze verbali colle nozioni di nous celeste e hylico, e anima celeste e hylica. Analizziamo, quindi,

alcuni passi filoniani, gnostici e la loro parziale ricezione in ambito cristiano, concretamente in Clemente di Alessandria, Origene e Ambrogio.

E' noto come per Filone di Alessandria esistano due uomini: uno celeste, fatto a immagine di Dio, e uno terrestre, plasmato dal fango¹⁷⁶; ed è solo il secondo a ricevere la spirazione divina¹⁷⁷.

Sul senso e l'effetto della spirazione si dilunga l'alessandrino nelle *Allegorie delle Leggi*, in una esegesi attenta dei capitoli secondo e terzo del Genesi. Mentre l'uomo celeste è incorruttibile, il terrestre viene da una materia sparsa (ek sporados hyles). Il primo è frutto di una generazione, è «gennema», il secondo della plasi, è «plasma»¹⁷⁸. Il secondo uomo, la seconda intelligenza (come si vedrà dalle linee successive), sarebbe intelletto corruttibile senza la spirazione divina. Grazie a questa, invece, egli diventa generato (ginetai), non solo plasmato (plattetai), in una anima non più inattiva e sprovvista di forza divina (ouk argon kai adiatypoton), ma intelligente (noeran) e vivente (zosan)¹⁷⁹.

Filone si pone inoltre quattro questioni: perché Dio degna l'uomo plasmato, cioè l'intelligenza nata dalla terra e amica del corpo (philosomatos), del suo pneuma? Che cosa significa che Dio soffia? Perché soffia sul volto? Che differenza c'è tra il pneuma di questo passo del Genesi e il «pnoe» del primo capitolo del Genesi (lo «Spirito di Dio che aleggiava sulle acque»)? La prima risposta va nella linea etica; Dio aiuta la intelligenza imperfetta perché è la più bisognosa. La seconda questione si sviluppa come chiarificazione della terminologia; Filone distingue chi soffia, chi riceve il soffio ed il soffio stesso¹⁸⁰. Chi soffia è Dio; chi riceve il soffio è la intelligenza; la natura del soffio, infine, la studierà più oltre.

«Soffiare sul volto», il terzo tema, viene inteso come soffiare sul luogo delle sensazioni, cioè luogo dove principalmente, si trova l'anima. In senso morale, e non solo antropologico, si intende soffiare su di un volto inteso come direttore del corpo, così come l'in-

176. Cfr. *Legum Allegoriae*, I, 31 ss; ed. C. MONDÉSERT, *Philon d'Alessandrie*, *Legum allegoriae*, Parigi 1962, pp. 54 ss.

177. Cfr. *ibid.*, I, 33, p. 57.

178. Cfr. *ibid.*, I, 31, p. 56.

179. E' questa la interpretazione del «così l'uomo divenne un essere vivente» (Gen 2, 7); «Eis psychen zosan egeneto o anthropos».

180. Cfr. *Legum Allegoriae*, I, 37, p. 58.

telletto è direttore dell'anima¹⁸¹. Riceve dunque il soffio (pneuma) la intelligenza, l'unica a partecipare direttamente di Dio, anche se questi si trasmette in parte all'anima irrazionale (to alogo tes psyches). L'intelligenza (nous) è animata da Dio e l'anima irrazionale dal nous, che è come il suo dio. Filone conclude, infine, le quattro questioni toccando il tema della differenza *pnoe-pneuma*¹⁸². Il pneuma è soffio pesante in quanto «contiene» le nozioni di forza, tensione e potenza (pneuma nenoetai kata ten ischyn, kai eutonian kai dynamin); mentre pnoe è soffio leggero.

Con queste parole si chiude la esegesi di Gen 2, 7; ma anche in altri passi Filone tocca temi interessanti ripetendo concetti simili. Torna, ad esempio, a parlare dell'uomo fatto e del plasmato, chiamando il secondo¹⁸³ intelligenza terrestre (nous geodesteros), mentre il primo è immateriale (ayloteros). Adamo che sogna non è altro che la prima intelligenza (la terrestre) che al contrario della seconda intelligenza conosce ma non si conosce¹⁸⁴. Dio, infine, consiglia l'intelligenza che, in sé, non è né buona né cattiva¹⁸⁵.

L'intelligenza fa passare la sensazione dallo stato di disposizione all'atto¹⁸⁶. L'unione tra intelletto e sensazione è vista nella linea della *mia sarx* di Gen 2, 24¹⁸⁷. Quando l'intelletto cade nella sensibilità si perde nelle passioni. Mentre quando l'inferiore (la sensibilità) tende al superiore non si fanno entrambi carne, ma entrambi nous.

Tratteremo successivamente dei moltissimi paralleli che si scoprono tra queste dottrine di Filone e la speculazione di Vittorino. Già, comunque, ad un primo sguardo, la nozione di intelligenza terrestre si mostra imparentata colla corrispondente nozione di nous hylico, anche se, come sottolineeremo successivamente¹⁸⁸, l'utilizzo del termine hyle e non terra, implica tutta una etica porfiriana.

Passiamo ora ad analizzare alcuni aspetti della speculazione gnostica. Tra i moltissimi autori che si potrebbero studiare,

181. Cfr. *ibid.*, I, 39, p. 58.

182. Cfr. *ibid.*, I, 42, p. 60.

183. Cfr. *ibid.*, I, 88, p. 90.

184. Cfr. *ibid.*, I, 90 ss, pp. 91 ss.

185. Cfr. *ibid.*, I, 95, p. 94.

186. Cfr. *ibid.*, II, 44 s, p. 128.

187. Cfr. *ibid.*, II, 49 s, pp. 130 s.

188. Cfr. nota 210.

vediamo Teodoto in quanto sono stati mostrati paralleli tra i suoi concetti e quelli del retore¹⁸⁹. Prestiamo attenzione concretamente agli *Excerpta ex Teodoto* di Clemente di Alessandria¹⁹⁰. Questa è la esegesi che ci offre il gnostico della creazione secondo Gen 2, 7:

«Prendendo dal limo della terra, non dalla terra secca ma da una porzione delle materia (hyle) molteplice e complessa, (Dio) confeziona (etektenato) un'anima di terra (geoden), hylica (hyliken), irrazionale (alogon), consustanziale (homooousion) a quella delle bestie: ecco l'uomo 'a immagine'. Ma l'uomo a somiglianza del Demiurgo stesso, è quello che è stato ispirato (enephyesen) e inseminato (enespeiren)... consustanziale a Dio stesso... C'è quindi nell'uomo lo psichico (psychikon) e il terrestre (choikon) non come parte a parte, ma come tutto a tutto... La carne terrestre (choike) non ritorna là (al quarto cielo dove si trova il paradiso secondo la letteratura giudaica), ma per l'anima divina (theia), l'anima ilica (hylike) è come una carne (sarx). E' questo ciò che significa 'questa è carne della mia carne...' (Gen 2, 23), testo allusivo all'anima divina (theian)... 'e carne della mia carne', cioè l'anima hylica che è il corpo dell'anima divina»¹⁹¹.

La lunga citazione che abbiamo riportato illumina profondamente la nozione di doppia anima e il rapporto che ognuna delle anime mantiene rispetto all'altra; il retore riprende esplicitamente questi concetti pur senza riprendere la esegesi di Gen 2, 23. La gerarchizzazione stessa che si riscontra nell'uomo e che Vittorino esprime come presenza del superiore nell'inferiore¹⁹², viene adombrata da Teodoto col concetto di anima hylica come carne della «divina», per Vittorino «celeste».

Prestiamo ora attenzione a dei brani di Clemente di Alessandria. Come ha giustamente evidenziato l'Hadot, in due *Stromata*, Clemente esprime delle idee molto prossime a quelle del retore. Le considerazioni dell'alessandrino si muovono nella linea della opposizione paolina tra uomo psichico e spirituale, a sua volta legata alla esegesi di Genesi 2, 7.

189. Cfr. HADOT, SC 69.

190. Cfr. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Excerpta ex Teodoto*, SC XXIII, pp. 162 ss.

191. La nozione di anima divina non è presente nelle opere cristiane di Vittorino. Nelle *Explanationes* (p. 155), invece, egli parla di anima «immortalis», che «a divinis descendit», ed è conseguentemente «perfecta». Nell'*ad Ar* parla solo di «anima diviniore» in senso chiaramente analogico.

192. Cfr. *ad Ar III*, 1, 1 ss; *ad Ar I*, 62, 35 ss.

Clemente parla, infatti, di anima corporea (*somatike psyches*) e di spirito privo di ragione (*alogon pneuma*) come i responsabili del fatto che «caro concupiscit adversus spiritum» (Gal V, 17)¹⁹³. Già in precedenza¹⁹⁴ Clemente aveva parlato di un doppio spirito, al quale vengono date le due tavole della legge; il primo è *pneuma plasmato* (*plasthenti*), il secondo è *pneuma principale* (*hegemonikon*).

L'alessandrino esplicita che la creazione di Gen 1, 26 (ad immagine e somiglianza) si può attribuire solo al secondo. Clemente riserva, infine, al *pneuma plasmato* il nome di *pneuma carnale* (*sarkikon pneuma*). E' il *pneuma carnale*, come già aveva affermato, il responsabile della lotta della carne contro lo spirito di Gal V, 17.

La divisione dell'uomo in «*logistikon*», cioè «*hegemonikon*» (parte razionale e egemonica), e parte avente una «*zotike dynamis*» (energia vitale), implica una divisione dello spirito stesso in «*hegemonikon*» e «*sarkikon*» o «*somatikon*». La funzione del «*pneuma sarkikos*» è quella sensitiva, irascibile, concupiscibile, etc., mentre al *pneuma egemonico* spetta la funzione razionale.

Le citate riflessioni di Clemente, sono inquadrare in una considerazione dinamica, quindi etica, dell'uomo; si muovono, infatti, nella linea della esegesi paolina della lotta tra l'uomo interiore ed esteriore, uomo vecchio e nuovo. Gli echi di queste considerazioni in Vittorino sembrano profondi. Il retore identifica il *nous* con lo *spiritus* di Gen 2, 7; parla di un'anima *hylica* in consonanza colla «*somatike psyche*» di Clemente. La etica di Vittorino è, comunque, ben diversa da quella dell'alessandrino.

Prima comunque di ricercare paralleli e differenze, vedremo due brani di Origene e, successivamente, due citazioni più prossime (nel tempo almeno) di Ambrogio. Un'omelia di Origene ci aiuta a comprendere la ricezione della esegesi filoniana in ambito strettamente cristiano.

Il grande alessandrino ritiene applicabile la prima redazione della creazione dell'uomo solo all' «*interior homo*». Così si esprime nella prima omelia sul Genesi¹⁹⁵: «Non intendiamo l'uomo

193. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata*, VII, XII, 79, 6; G. C. S. III, p. 57.

194. *Ibid.*, VI, XVI, 134 ss; G. C. S. II, pp. 499 s.

195. ORIGENE, *In Genes. homilia I*, 13 ss; G. C. S. IV, pp. 15 ss.

fatto ad immagine di Dio come uomo corporale»; per Origene infatti, il «*corporis figmentum*» non può essere immagine di Dio, né si può dire che è stato creato (*factus*) l'uomo corporale, ma semmai plasmato (*plasmatus*)¹⁹⁶. L'uomo fatto è invece l'«*interior homo noster*», invisibile, incorporale, incorrotto ed immortale. Pensare il contrario è considerare Dio stesso corporeo.

L'immagine secondo la quale l'uomo è fatto non è la idea platonica dell'uomo, ma Cristo stesso¹⁹⁷ che ci restituisce la immagine di Dio che avevamo cambiato coll'«*imago maligni*» dopo il peccato. Perché dunque si dice dell'uomo di Gen 1, 26, cioè dell'uomo incorporale, che «*masculum et feminam fecit eos*»¹⁹⁸? Si dice in vista della benedizione di Genesi 1, 28 («*crescite et multiplicamini*»); la benedizione si poteva credere solo dopo aver parlato della dualità dei sessi. Origene esclude la dualità di sessi nell'uomo di Genesi 1, 26. Questo si può dire secondo una esegesi «*secundum litteram*». «Per *allegoriam*», invece, si può intendere «*masculus*» per «*spiritus*», «*femina*» per «*anima*». Assieme costituiscono l'uomo interiore. Così come quando vivono concordemente crescono e si moltiplicano generando come figli «*sensus bonos et intellectus vel cogitationes utiles*» attraverso i quali dominano e riempiono la terra, quando l'anima declina «*ad corporeas voluptates*», «*deserta spiritus coniunctione*», pecca¹⁹⁹.

Sottolineiamo per concludere questa parafrasi come, in queste righe, è l'anima che pecca, non l'anima e il *pneuma*-intellectus. In un brano successivo, vedremo come la responsabilità etica non sembra toccare il *nous*-*pneuma* che per Origene e, come vedremo, per Vittorino, è più un dono che un soggetto etico.

196. Sulla differenza tra l'uomo «*factus*» e «*plasmatus*» si veda, tra l'altro, A. ORBE, *Antropologia de S. Ireneo*, Madrid 1969, pp. 9 ss.

197. «*Quae est ergo alia imago Dei, ad cuius imaginis similitudinem factus est homo, nisi Salvator noster? qui est 'primogenitus omnis creaturae'; de quo scriptum est quia sit 'splendor aeterni luminis, et figura expressa substantiae Dei'; qui(a) et ipse de se dicit: 'Ego in patre, et pater in me' et 'Qui me vidit, vidit et patrem'. Sicut enim qui viderit imaginem alicuius, videt eum, cuius imago est, ita et per 'verbum Dei', quae est imago Dei Deum quis videt. Et ita verum erit, quod dixit: 'qui me vidit, vidit et patrem'. Ad huius ergo imaginis similitudinem homo factus est et propterea Salvator noster, qui est imago Dei, misericordia motus pro homine, qui ad eius similitudinem factus fuerat, videns eum deposita sua imagine maligni imaginem induxisse, ipse motus misericordia imagine hominis assumpta venit ad eum.*» (*Ibid.*, 13, p. 17, 1-13). Cfr. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Protreptikos*, 98, 4; G. C. S. I, p. 71: «*Eikon men gar ton Theon o Logos auton*».

198. ORIGENE, o.c. in nota 195, 14, p. 18.

199. Cfr. *ibid.*, 15, p. 19.

Conclusa la analisi del brano dedicato alla esegesi del Genesi, prestiamo ora attenzione ad un commentario a brani evangelici; il commentario a *Mt* 24, 40-41 e *Lc* 17, 34 che è utilizzato da Vittorino colla stessa funzione antropologica. Nel Commentario a S. Matteo, l'alessandrino interpreta i «duo in agro», «duae molentes in mola», «duo in lecto uno» —uno dei quali è preso e l'altro lasciato— di Matteo²⁰⁰, nella linea dei cuori²⁰¹ buoni che producono la virtù, e dei cattivi che producono la malizia. Sembra quindi che la interpretazione dell'alessandrino si muova in consonanza con una analisi etica del comportamento di persone diverse, non dell'analisi antropologica della costituzione di un singolo uomo. Nelle linee successive Origene però interpreta le «duae molentes in mola»²⁰² come le due anime «molentis in gravi mola mundi vel corporis». I «duo in agro» della citazione evangelica diventano i due «sensus» ai quali spetta, assieme alle anime, il premio o la punizione; uno «relinquitur», l'altro «adsumitur»²⁰³.

Come ben si può notare, Vittorino riprende nozioni origeniane al momento di commentare in linea antropologica le parabole in questione²⁰⁴. Tanto in Origene come nel retore, la sorte di essere «assunto» o «lasciato» non spetta allo «spiritus»; quest'ultimo, infatti, «ritornerà a Dio che lo diede», secondo l'espressione del Qoélet²⁰⁵. La successiva analisi dell'espressione evangelica «temete colui che può perdere il corpo e l'anima nella Gehenna», serve infatti all'alessandrino per sottolineare come il Signore non parli dello spirito; quest'ultimo non verrà punito col corpo e l'anima peccatrice²⁰⁶.

200. ORIGENE, *Commentariorum series in Matthaeum*, 57; G. C. S. XI, pp. 131 s.

201. La nozione di cuore in prospettiva etica è spesso usata da Origene; cfr. al riguardo, G. BIANCHI-H. CROUZEL, *Arché e Têlos. L'antropologia de Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Milano 1979, pp. 62 ss.

202. ORIGENE, o.c. in nota 200, 57, p. 132.

203. «Sic autem et de animabus molentibus in gravi mola mundi vel corporis bona quidem adsumitur, mala autem relinquitur, donec digna efficiatur adsumi. aut ita: duo in agro, sensus hominis boni et sensus hominis mali; sensus bonus adsumitur, malus relinquitur.» (*Ibid.*, 57, p. 132, 5-12).

204. Cfr. *ad Ar I*, 62, 16 ss.

205. Per Origene cfr. la nota successiva.

206. «Nec enim possumus dicere spiritum mali hominis non adsumi, quia didici apud Ecclesiasten de omni spiritu quoniam «convertitur ad deum qui dedit eum», sicut et de omni carne quoniam revertitur ad terram unde adsumpta est, et sicut ipse dominus docuit nos, ut timeamus «eum qui corpus et animam potest perdere in gehennam», et (ex eo quod nihil de spiritu dixit) evidenter ostendit

Anche l'analisi del passo di S. Luca²⁰⁷ che utilizzerà Vittorino, si trova presente nella esegesi di Origene; questi interpreta i «duo in lecto uno» come «duo corpora in una materia», quello del giusto e quello del peccatore. Il corpo si trova «in lecto» per le passioni carnali, mentre l'anima —come già aveva detto— «in mola mundi» per tutto ciò che soffre in questo mondo; il senso, infine, si trova nel mondo come «in agro» perché dà frutti virtuosi o cattivi²⁰⁸.

Si possono evidenziare somiglianze tra i citati passi di Origene e la esegesi di Vittorino²⁰⁹, ma a mio avviso vanno anche mostrate le differenze; è quanto ci ripromettiamo di fare nelle pagine successive. Le idee filoniane e origeniane sono state riprese in ambito già latino da S. Ambrogio. Il vescovo di Milano è di poco posteriore al retore romano ed è quindi un buon testimone dell'ambiente esegetico contemporaneo a Vittorino.

Vediamo, per cominciare un brano nella linea della esegesi del peccato originale.

«Namque ante nos fuit qui per uoluptatem et sensum praeu-
ricationem ab homine memorauerit esse commissam, in specie
serpentis figuram accipiens delectationis, in figura mulieris sen-
sum animi mentisque constituens, quam aisthesin uocant Graeci,
decepto autem sensu praeu-ricatricem secundum historiam men-
tem adseruit, quam Graeci noun uocant. recte igitur in Graeco
nous uiri figuram accepit, aisthesis mulieris. unde et quidam
Adam noun terrenum interpretati sunt.»²¹⁰

quoniam spiritus cum corpore vel anima peccatrice non simul punitur. qui enim peccavit dividitur et pars quidem «eius cum infidelibus» ponitur, quod autem non est eius, «revertitur ad deum qui dedit eum»» (ORIGENE, *o.c.* in nota 200, 57, p. 132, 13-21).

207. *Lc* 17, 34-35; commentato in ORIGENE, *o.c.* in nota 200, 58, p. 132.

208. «Extra eos qui sunt duo in agro et extra eas quae sunt duae ad molam, sunt duo corpora in una materia, ex quibus corporibus unum quidem corpus est iusti quod adsumitur, alterum autem corpus eiusdem materiae «iniusti» quod relinquitur. et corpus quidem quasi infirmum in lecto est carnalium passionum, quamvis adsumatur; anima autem propter multa, quae sustinet in hoc mundo, molit in mola mundi: sensus autem in agro, secundum ea quae diximus, operatur quae operatur.» (*Ibid.*, 58, pp. 132-133).

209. Si veda, tra l'altro, l'interpretazione della «vox clamantis in deserto» come l'anima che grida perché vuole essere salvata di *ad Ar* I, 56, 7-10. «Hoc est Iohannis: vox exclamantis in deserto: dirigite viam domini. Anima enim in deserto, hoc est in mundo, exclamat quoniam scit dominum deum et vult mundari ut domino fruatur deo.»

210. AMBROGIO, *De Paradiso* 2, 11, 8-16; CSEL XXXII/1, p. 271.

L'accento al brano in questione mi sembra vada posto sul «quidam Adam noun terrenum interpretati sunt». E' infatti evidente la consonanza tra nous terreno e il vittoriniano nous hylico. Dati i forti echi filoniani del *De paradiso* e quanto abbiamo visto in precedenza sulla esegesi di Filone di Alessandria, possiamo interpretare il «quidam» principalmente per Filone.

Anche queste parole, quindi, ci riportano verso l'alessandrino come fonte mediata del pensiero di Vittorino. Anche qui il «nous terrenus» si rivela come il nous che può diventare il responsabile del peccato; S. Ambrogio, in quest'opera giovanile, non ci dice di più. Ben più utile è la esegesi già matura del Vangelo di Luca. Anche qui²¹¹ sono due anime le «duae molentis in mola» messe come in un carcere corporale²¹². Ambrogio attribuisce all'anima del giusto, ma anche alla Chiesa come opposta alla sinagoga, la possibilità di essere assunto («adsumitur»), mentre l'ingiusto, o la sinagoga, verranno lasciati²¹³.

I «duo in agro» diventano invece due «mentes»; la prima quella dell'uomo interiore, la seconda quello dell'uomo esteriore (secondo le note espressioni paoline). Ambrogio afferma ripetutamente che l'Apostolo parla, infatti, di due «mentes»: una data al peccato e alla carne, l'altra unita allo Spirito²¹⁴. Due sono inoltre le leggi: una per l'«interior homo», l'altra per l'«esterior». La «mens» poi, è buona «per seipsam», ma quanto è vinta dal peccato si fa «mens carnis»²¹⁵.

211. AMBROGIO, *Expositio evangelii Lucae*, VIII, 46 ss; CSEL XXXII/4, pp. 412 ss.

212. «Et fortasse mundus iste pistrinum sit, in quo aptius reor quia humani corporis forma referatur, in quo anima nostra uelut quodam carcere includitur corporali, panem, si boni consulat, operatur caelestem» (*Ibid.*, 48, p. 414, 1-4).

213. *Ibid.*, 48, p. 414, 8.

214. *Ibid.*, 49, pp. 414 s. «Nec solum molentes duae, sed etiam operantes duo erunt in agro uno, e quibus adsumetur unus, bonus seminator, qui non supra uias seminauerit, sed supra aratum et cultum solum, ut fructum humilitate pressum, non iactatione dispersum terra multiplicet, relinquetur autem seminator zizaniorum, ex quibus refutabilis similago conficitur. qui sint autem isti agricolae differentes possumus repperire, si aduertamus qua ratione duos nous, hoc est duas mentes esse in nobis apostolus dixerit; fortasse enim ideo, quia altera exterioris est hominis, qui corrumpitur, altera interioris, qui per sacramenta renouatur».

215. «Hic igitur spiritalis est, ille carnalis. nam sicut uerbis apostolicis comprehendimus illum extollentem se tumido animo seductorem mente carnis inflari, ita etiam sanctum uirum renouari spiritu mentis ostendimus dicente eodem: renouamini autem spiritu mentis uestrae. duas ergo mentes esse demonstrant.» (*Ibid.*, 49, p. 415, 8-13).

Il vescovo di Milano, dopo questo importante accenno alla «mens carnis», torna ad applicare la parabola dei «duo in agro» all'anima, ma distinguendo tra l'anima che è chiamata nell'antico Testamento sangue e l'anima «prestabilior»²¹⁶. Troviamo qui ripetute varie nozioni presenti negli autori già analizzati; la espressione anima-sangue si riallaccia alla citata credenza giudaica ripresa nel Levitico²¹⁷. Qui l'anima che viene chiamata sangue viene considerata l'anima dedita ai piaceri del corpo. Esistono quindi due anime, qui distinte secondo una prospettiva etica²¹⁸.

9. La ricezione della esegesi di Gen 2, 7 in Vittorino

Cercheremo dunque di scoprire il rapporto che lega il retore alla speculazione degli autori fin qui citati. Per farlo cominceremo per esporre con maggiore chiarezza quando abbiamo già anticipato della costruzione antropologica di *Ad Ar I*, 62-63.

Il retore cerca di spiegare la propria posizione dopo aver semplicemente elencato le quattro *doxai* a cui si è accennato. Per farlo comincia dalla costituzione del corpo in quattro elementi:

«Mea intellegentia haec. Corpus enim sic, ut demonstratum. Accepit enim pulverem deus et plasmavit Adam, hoc est fabricatam iam terram, summitates terrae et florem; habemus principia corporis.»²¹⁹

Le parole di Vittorino si possono collocare nella linea della

216. «Istae sunt igitur operantes in agro nostro, quarum altera bonum fructum diligentia dat, altera amittit incuria, quam sanguinem legis lator adpellat dicens: anima omnis carnis sanguis eius (...) est etiam praestabilior anima, de qua deus dixit: omnes animae meae sunt, sicut anima patris ita etiam anima filii meae sunt» (*Ibid.*, 51, pp. 416, 12-15; 417, 2-4).

217. *Levitico* 17, 14: «anima omnis carnis sanguis eius».

218. Si veda l'accenno alle voluttà corporee: «quo plerique referunt etiam illud quod scriptum est: non manducabis carnem in sanguine, ne uulneribus animae *cruentatas corporis uoluptates* refectionis potius loco quam reatum sanguinis aestimemus, quos oportet refici dei uerbo. est ergo cibus refectionis, est cibus sanguinis; sicut enim caro domini uere est cibus, ita sanguis uere noster est potus. bonam ergo de nostris operibus escam domino suggeramus, ne rursus cum uenerit et sicut in illa ficu pomum non inuenerit, nostrorum meritorum infecunditate ieiunus propositum pietatis auertat dicens ad illam animam, quam nudam pomorum repperit et sanguine *cruentatam*: numquam ex te fructus nascatur in sempiternum. Est ergo anima carnis omnis sanguis eius. (AMBROGIO, *o.c.* in nota 211, 51, pp. 416-417).

219. *Ad Ar I*, 62, 11-14.

«plasi» con tutta la tradizione a cui avevamo fatto cenno²²⁰. Qui il retore sta parlando della costituzione dell'uomo corporale e non fa alcun riferimento a Gen 1, 26; ciò non costituisce di per sé un problema, perché le considerazioni sul corpo «a immagine e somiglianza di Dio» sono presenti nelle linee successive²²¹.

Nella linea di Gen 2, 7, invece, il retore spiega che Dio plasmò Adamo dopo aver preso «pulverem», cioè una volta costituita la terra («fabricatam iam terram»), e concretamente le «summitates della terra ed il suo fiore»; e con ciò abbiamo i principi del corpo²²². Esiste tutta una controversia, già in ambito gnostico e antignostico —concretamente tra i valentiniani e S. Ireneo²²³— sulla terra di Gen 2, 7. Abbiamo letto che Tolomeo parla di una porzione della terra molteplice e complessa; la questione si aggancia al parallelo con la terra del primo capitolo del Genesi²²⁴. Vediamo, invece, che il discorso di Vittorino, pur terminando nella nozione di anima hylica, così prossima all'anima di terra di Teodoto²²⁵, non si muove nella linea principalmente esegetica; il problema di Vittorino è un problema filosofico.

Le parole più importanti della citazione del retore sono «summitates terrae et florem» e più ancora l'avverbio «iam»: «a terra composita iam». E Vittorino ci dà il senso del fatto che la terra è già composta: «Habet ergo animam terra hylicam»²²⁶. In altre

220. Cfr. quanto visto nelle pagine precedenti. Cfr. anche A. ORBE, *o.c.* in nota 196, p. 8 sullo stesso concetto in Ireneo di Lione.

221. Cfr. *ad Ar I*, 63, 1 ss.

222. *Ad Ar I*, 62, 14.

223. Cfr. A. ORBE, *o.c.* in nota 196, pp. 56 ss., per una attenta riflessione sul tema nella linea della controversia di Ireneo contro gli Gnostici.

224. I diversi esegeti interpretano la terra come «terra arida» di Gen 1, 10 o come la terra di Gen 1, 1. La prima è la terra che permane dopo che «le acque, che sono sotto il cielo, si ammassarono nelle loro masse e apparve l'asciutto»; quella di Gen 1, 1 è la creata da Dio: «In principio Dio creò il cielo e la terra».

225. TEODOTO, *Excerpta ex Theodoto*, SC XXIII, p. 63; Teodoto la chiama anche hylica.

226. «Geminum etiam noun, geminam animam declarat evangelium cata Matthaeum et cata Lucam. Sic enim dicunt: sic erit et praesentia filii hominis, tunc duo erunt in agro, unus accipietur et unus relinquetur; duae molentes in pistirino, una accipietur et una relinquetur. Lucas autem adiecit de corpore duo: ipsa nocte erunt duo in uno lectulo, unus accipietur et alter relinquetur. Alia autem similiter. Ergo qui in agro, logoi duo sunt vel noes, logos caelestis et alius hylicus, et molentes, duae animae, caelestis et hylica. Accipientur igitur caelestis nous vel logos et caelestis anima. Hylica autem, logos et anima, relinquentur. Quomodo istud, audi. Homo ex anima et corpore confitendus. Ex corpore, quod a terra composita iam. Habet ergo animam terra hylicam» (*ad Ar I*, 62, 15-29).

parole; il creatore non crea l'uomo dalla pura materia, ma dalla terra già composta che, per quanto accennavamo in precedenza, non è pura materia ma una materia con una concreta qualità: l'essere secca —secondo la cosmologia greca—. Conseguentemente se la terra è già composta ed ha una qualità deve avere una anima, fonte ed origine di ogni qualità. Questa anima viene chiamata anima hylica. Come si ricorderà l'anima è la causa della vita e dell'esistenza della singola pietra, poiché vivifica ogni ente, «usque ad lapidem lapidum more»²²⁷.

Questa è, per il retore, l'anima a cui inizialmente si riferisce il Genesi quando dice che Adamo «factus est in animam vivam». Con queste parole, sottolinea Vittorino, la Scrittura non si riferisce puramente all'anima dell'uomo, ma all'anima di Adamo «iuxta corpus animal, sicuti de aqua et de terra alia animalia»²²⁸. Adamo in quanto uomo, il vero Adamo, non venne creato così. La costituzione di Adamo, come distinto dagli altri animali (è questo il senso del «sicuti alia animalia» contrapposto al «sed Adam non sic»), è frutto della «insufflatio in faciem»²²⁹.

La nozione di soffiare sul volto ci ricorda come luogo della «potentia sensibilis» ci ricorda strettamente Filone. A sua volta la citazione della «potentia sensibilis» ci permette di introdurre un'altra entità nel complesso panorama antropologico del retore. Infatti, alla «potentia sensibilis... adest nous in discretionem sensuum». Con queste parole Vittorino mostra come l'uomo che non ha ancora ricevuto il pneuma-spiritus, già possiede un nous; il nous hylico. Nelle linee successive ricorda, infatti, che «sensibilis enim potentia hylicus nous est»²³⁰.

A questo uomo, già animato e dotato di nous ma non ancora spirituale, viene infuso il pneuma. Anche se il retore si riferirà solo nelle pagine successive alla distinzione paolina tra «uomo psichico» e uomo spirituale,²³¹ già possiamo vedere come questa nozione è

227. *Ad Ar I*, 61, 17. Cfr. nota 138.

228. «Et factus est Adam iuxta corpus animal, sicuti de aqua et de terra alia animalia, in animam vivam» *ad Ar I*, 62, 28-29).

229. «Sed Adam non sic. Insufflavit enim deus in faciem eius. Ibi enim potentia sensibilis, cui adest nous in discretionem sensuum» (*ad Ar I*, 62, 30-31).

230. «Alia igitur anima diviniore cum suo no. Sensibilis enim potentia hylicus nous est insitus et consubstantialis hylicae animae» (*ad Ar I*, 62, 31-34).

231. Cfr. *ad Ar I*, 63, 2-7: «Ut dicit Paulus, alius est terrenus, alius animalis, alius spiritualis, et ista omnia in uno homine, sed maxime hominem interiorem

implicita nella interpretazione del brano del Genesi. Da un lato «Adam factus in animam vivam»; dall'altro «alia anima diviniior cum suo no». Il retore ripeterà successivamente il concetto che già si può intravedere in queste righe.

La divisione nella costituzione stessa dell'uomo non ci sembra che vada intesa come opposizione «zotikon»-«logikon» secondo lo stile numeniano²³². La vera opposizione è quella paolina «psychikon»-«pneumatikon», di cui forse Numenio stesso è debitore.

Rispetto poi alla novità della esegesi del retore, dobbiamo sottolineare che la introduzione del «nous-potentia sensibilis» caratterizza profondamente il pensiero del retore di fronte, ad esempio, alla esegesi origeniana stessa. La origine della attribuzione di un nous hylico all'uomo animale mi sembra vada colta nella linea della psicologia porfiriana. Ciò non toglie che la nozione di «nous terrenum», presente, per esempio, in Ambrogio, sia molto probabilmente la origine più lontana del concetto di nous hylico. Manca comunque, la nozione etica di hyle alla tradizione esegetica cristiana citata²³³.

La prospettiva in cui appare il concetto di pneuma o nous carnale, o terreno, si dirà, è ben diversa da quella rivestita dalla nozione di nous hylico. Tuttavia, il concetto di Ambrogio riveste tinte etiche, mentre quello del retore si presenta su di un piano strettamente ontologico; nonostante ciò le coincidenze sono notevoli; ma questo ci riserviamo di mostrarlo più oltre²³⁴.

Il retore afferma successivamente che «la potentia sensibilis è il nous hylico, insito e consustanziale all'anima hylica»²³⁵. L'utilizzo della nozione di consustanzialità non è fuori luogo. Le considerazioni riservate alla nozione di *esse, vivere ed intellegere* come caratteristica di ogni creatura immateriale, chiariranno il senso di questa consustanzialità²³⁶.

Conclusa la esposizione sulla realtà puramente animale dell'uomo Vittorino tocca il tema dell'anima «diviniior» e del suo nous.

frequenter dicit: sic enim est anima. Colligit enim noun et divinam animam et dicit caelestem hominem, reliquum autem terrenum hominem»

232. Cfr. P. HADOT, SC 69, p. 887.

233. E' la componente più propriamente porfiriana.

234. Cfr., per un discorso più completo, la conclusione di questo articolo.

235. Cfr. *ad Ar I*, 62, 32. Vedasi nota 12.

236. La nozione è presente già in Teodoto, come abbiamo visto.

Oltre a stabilirne la esistenza egli ci presta una ricostruzione dell'uomo come entità gerarchizzata, molto nella linea delle citate espressione di Teodoto²³⁷ e del *Corpus Hermeticum*²³⁸.

In logos, nous o spiritus divino, si trova nell'anima divina. Questa nello spirito, o nous hylico; il nous hylico nell'anima hylica, che, a sua volta, si trova nel corpo carnale²³⁹. Lo stesso concetto verrà ripetuto nel prologo al terzo libro *adversus Arium* con una precisazione: il logos celeste utilizza come sede o corpo l'anima celeste, questa il «logos» o «nous sensualis», e così via²⁴⁰.

La nozione di carne attribuita all'anima hylica rispetto all'anima divina, avvicina questa espressione alla riflessione di Teodoto, il che non significa, a nostro avviso, che un autore dipenda dall'altro; le stesse nozioni sono frequenti in ambiente neoplatonico.

L'utilizzo sinonimico di nous e pneuma —non parliamo di quelle di logos— richiama una tradizione esegetica concreta; non si spiega, infatti, come il retore possa utilizzare questi due termini come sinonimi quando l'anima pneumatica di Porfirio si oppone all'anima razionale. Si intende, invece, nella linea della spirazione come dono della razionalità.

Ci sembra indubbio che i termini e le idee proposteci dal retore siano in qualche modo presenti nell'ambiente esegetico precedente; tuttavia l'insieme della costruzione si manifesta assai originale. La impressione che si riceve dalla lettura di Vittorino è che da un materiale concettuale preesistente egli estraiga una prospettiva originale. Si potrebbe esprimere tutto ciò affermato dicendo che il retore sembra più fedele alla lettera che allo spirito degli altri autori; egli ricostruisce con un qualcosa di nuovo una serie di concetti anteriori. Per scoprire la originalità della ricostruzione non

237. TEODOTO, o.c. in nota 225, p. 126.

238. *Corpus Hermeticum*, X, 12, 122.

239. «Si igitur istud est, logos caelestis, hoc est nous vel spiritus divinus, est in anima divina. Ipsa autem divina anima in hylico spiritu, hylicus autem spiritus in hylica anima, hylica autem anima in carnali corpore, quod oportet purgari cum tribus omnibus, ut accipiat lumen aeternum et aeternam vitam; hoc autem perficit fides in Christo» (*ad Ar I*, 62, 34-39).

240. «Logos vel nous divinus ut sede utitur atque ut corpore anima caelestis; ea vero sensuali no vel logo; in sensuali anima ut ipse, sensualis in corpore est et ideo in qualicumque corpore». (*ad Ar III*, 1, 4-6).

possiamo che riallacciarci alla nuova prospettiva filosofica, il peculiare «taglio» che egli attribuisce ad ogni problema.

Il caso forse più patente l'abbiamo nella poca attenzione esegetica posta nella nozione della terra da cui è tratto l'uomo; invece di ricercare il senso di questa terra nelle linee anteriori del testo rivelato, il retore si dedica ad una considerazione ontologica.

Un aspetto meno appariscente forse, ma molto più significativo, è la peculiare interpretazione dei brani evangelici citati²⁴¹. Pur essendo dei luoghi comuni dopo l'utilizzo che ne aveva fatto Origene, questi non ne dà una interpretazione dualista, perlomeno nei brani citati. L'anima buona o cattiva è quella di due uomini diversi non quella del singolo uomo.

Sembra che per gli altri due autori si sta parlando in una prospettiva esplicitamente etica, ma non si mescola la etica con la antropologia. Sembra invece questa la caratteristica più tipica della speculazione del retore.

Per questo, in molti aspetti Vittorino sembra più vicino a Filone, che non a caso difende un doppio nous, che ad altri esegeti assai più vicini nel tempo e nelle idee, eccezion fatta per S. Ambrogio. Lo stesso si potrebbe forse di dire di Teodoto²⁴². Dietro a queste caratteristiche mi sembra che si possa scoprire la vicinanza speculativa tra il retore e tutta la tradizione filosofica pagana che, riletta attraverso Numenio e Porfirio, dovette restituire una nuova figura di Filone e dello gnosticismo.

M. Stefani
Via Morozzo della Rocca, 3
20100 MILANO (ITALIA)

241. Cfr. *Ad Ar I*, 62, 16 ss.

242. Da questi ultimi lo distanzia la equivalenza, presente negli *Excerpta* come nel commentario a Luca, tra terra e hyle.

SUMMARIUM

DE DOCTRINA ANTHROPOLOGICA MARIi VICTORINI

(De lapsu seu descensu vivificante animae in contextu cosmologico).

Novae pervestigationes de theologia Marii Victorini, his recentibus annis peractae atque editae, nos certiores faciunt de philosophicis fontibus ab hoc auctore haustis dum simul nonnulla dubia in operibus contra arrianos contenta fere omnino solvunt. Praesens autem opus inter alia etiam Victorini commentaria in corpus paulinum perpendit ita ut facilius ille christianus orator in suo contexto consideretur, minime scilicet ecclesiasticis scriptoribus vel rebus Ecclesiae gestiis praetermissis.

Recentiores scriptores secutus, auctor noster illas sententias selegit Victorini quae ad anthropologiam referunt tum in libris adversus arrianos cum in commentariis in epistulas paulinas. Hic totius laboris pars tantum lectori ostenditur, illa videlicet quae agit de descensu animae prout ad philosophorum illius aetatis sententias respicit necnon ad anthropologiam quae ab exegesi textus Gen 2,7 eruitur.

SUMMARY

THE ANTHROPOLOGY OF MARIO VICTORINO

(The life-giving descent of the soul in a cosmological perspective)

The numerous studies published over these last years on the theology of Mario Victorino have now permitted us to know better his philosophical sources and so to clarify some obscure points in his writings against the Arians.

These investigations have revolved around his commentaries to the Corpus Paulinum. In his way, Victorino is now better situated within his patristic context.

In line with these investigations, the author of this study has devoted his attention to Victorino's anthropology, studying both his anti-Arian works and his Pauline commentaries. The article offers us part of his research: a concept-analysis of the descent of the soul in relation to contemporary philosophical speculation, and the anthropology of Victorino as inspired in the exegesis of Gen. 2,7.